PJ
5023
D8











Zur

M. Gaster

Kenntniß der neuhebräischen religiösen Poesie.

Ein Beitrag zur Literaturgeschichte, nebst hebräischen Beilagen

von

Leopold Dukes.

Frankfurt am Main.
Gedruckt in der Bach'schen Buch- und Steindruckerei.
1842.

(21)

PJ
5023
D8



Vorwort.

Es ist eine alte Sitte die Momente der Geschichte an große Ereignisse, welche bedeutende Kraftanstrengung gekostet und sich äußerlich weithin bemerklich machten, anzureihen. Es ist dies die *äußere* Geschichte. Es giebt aber auch eine *innere* Geschichte, welche die Thaten in der Welt des Gedankens zu verzeichnen hat. Reihen sich die äußern Momente der Geschichte an geschlagene Schlachten, an geschlossene Verträge u. s. f. so bilden Bücher und Aussprüche großer Männer, welche auf der Höhe der Menschheit standen, die innere Chronologie der geistigen Entwickelung, wornach die *Jubeljahre* der Menschheit zu zählen sind.

Die Geschichte der *Israeliten* ihrer äußern Erscheinung nach ist ein großes *Golgatha*, welches zeitlich und räumlich die größtmöglichen Strecken ausfüllt. Leichesteine über verkümmerte Generationen, sind die Ruhepunkte, worauf das Auge des Forschers weilt. Ein trauriger Anblick. — Aber auch die Israeliten haben eine *innere* Geschichte, auch sie haben Mannigfaltiges gedacht und empfunden, und diese geistige Thätigkeit ihrer begabtesten Geister sind in ihren Werken niedergelegt.

2106054

Die Betrachtung dieser Werke, die geschichtliche Auffassung und Ordnung aller dieser Bestrebungen, würde zu gar manchen Dingen nütze sein, die einen allgemeinen und speciellen Nutzen gewähren könnten. Es wäre eine allgemeine Ergänzung zur Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes überhaupt, eben so interessant als belehrend, zu sehen, wie gewisse Ideen in der Menschheit ihren Kreislauf nehmen und durch Zeit und Umstände ihre eigenthümliche Gestaltung erhalten. Es würde ferner einen tiefern Blick in das innere Leben einer Glaubensgesellschaft thun lassen, welche seit Jahrtausenden das Unglück hat, daß man ihr ihr Daseyn nicht verzeihen wollte. Für die Israeliten selbst wäre es von der größten Wichtigkeit, ihre eigene Literatur übersehen zu können und die Ursachen ihrer Fort- und Rückschritte in verschiedenen Zeiten und Ländern durch Selbstanschauung kennen zu lernen. Das Urtheil, welches bis jetzt wie die Kenntniß der Literatur nur fragmentarisch ist, würde dadurch an Vollständigkeit gewinnen und gar manches, welches bis jetzt ganz rathlos und schwankend betrachtet wurde, würde sich dadurch eine andere Betrachtungsweise erringen. Der oft übersehene Unterschied zwischen philosophischer und historischer Begründung, welche Momente in der Geschichte der Menschheit nicht immer friedlich nebeneinander, sondern öfter feindlich sich gegenüberstehen, würde dadurch klar hervortreten, wodurch viele schiefe Urtheile verschwinden müßten.

Die Neuzeit, in welcher geschichtliche Forschungen aller Art sich einen breiten Boden gewannen, hat in

der jüdischen Welt ebenfalls, wie in vielen andern Dingen, ihre Einflüsse geltend gemacht. Man sah einige historische Forschungen auftauchen, welche aller Beachtung werth sind. Die Namen Rappoport und Zunz sind es, um welche sich alle historische Thätigkeit in der jüdischen Welt gruppirt. Vereinzelte Untersuchungen, Nachweisungen und Mittheilungen aller Art lieferten auch die seit einigen Jahren erscheinenden periodischen Schriften. Trotz dieser einzelnen Arbeiten fehlt noch gar viel. Eine allgemeine Geschichte der neuhebräischen Literatur ist jetzt ein dringendes Bedürfniß, und auch eine schlechte hätte man Ursache freundlichst zu begrüßen. Ein solches Werk ist bis jetzt nicht erschienen. Daß dies bis jetzt nicht geschah ist in mannigfachen in einander eingreifenden Verhältnissen begründet, deren Auseinandersetzung leicht zu einer Abhandlung anwachsen könnte. Daß aber solche Verhältnisse obwalten, ist sehr beklagenswerth.

Der Verfasser dieser Blätter welcher seit Jahren die Geschichte der Liturgie in ihren innerlichen und formellen Erscheinungen sich zur Aufgabe machte, und welcher — im Vorbeigehen sei es gesagt — sich jetzt durch dieselben das literarische „Dreikinderrecht" erwirbt, hält es für nothwendig für den Leser sowohl als für künftige Beurtheiler dieser Blätter einige Worte zur Verständigung voranzuschicken.

Der Gegenstand dem diese Blätter gewidmet sind, wurde bis jetzt nie in seinem ganzen Zusammenhange betrachtet. Specielle Vorarbeiten fehlten ganz und allgemeine

waren nur in geringer Anzahl vorhanden. Das Unternehmen gehört literarisch betrachtet zu den sehr schwierigen. Denn eine gute Geschicht der Liturgie ist zugleich eine Geschichte der Dogmatik und Philosophie. Die Dogmatik ist der Boden worin alle Liturgie wurzelt, die Philosophie tritt vermittelnd hinzu. Da aber eine Geschichte der jüdischen Philosophie und Dogmatik bis jetzt nicht existiren, da die Quellen kaum gesichtet sind, so mußte jede aus diesen Fächern hiehergehörige Notiz aus den Quellen selbst geholt werden, welches die Arbeit sehr erschwert. Diese allgemeinen literarischen Schwierigkeiten theilen wir mit allen Bearbeitern jüdischer Literatur. Manche dieser Schwierigkeiten haben wir durch mehrjähriges Sammeln überwunden.

Aber eine Schwierigkeit anderer Art, außerhalb der Literatur liegend, haben wir bis jetzt nicht überwinden können. Wir haben jetzt so wie bei frühern Gelegenheiten, das Mißverhältniß, welches zwischen dem uns zu Gebote stehenden literarischen Material und den äußern Mitteln stattfindet schwer zu beklagen. Dieses Mißverhältniß wirkte jetzt sehr hemmend, da die allgemeinsten Momente in ihrem größtmöglichen Umfang gegeben werden sollten, und obwohl Ausführungen aller Art literarisch erheischt wurden, gebot anderseits die Nothwendigkeit die größte Kürze. Rechts und links mußte daher gar Vieles unerörtert bleiben, manches konnte nur in größter Kürze angedeutet werden, manches mußte für jetzt gänzlich bei Seite gelegt werden. Der Text, die Noten, die hebräischen Beilagen, alle litten unter der Schere des Verfassers selbst.

Diese mißlichen Umstände wirkten auch auf die Form dieser Blätter nicht sehr vortheilhaft.

Der Character dieser Blätter ist rein literaturhistorisch, die Heraushebung der practischen Seiten, welche eine derartige Entwicklung darbietet, ist andern, welche durch ihre Stellung mehr Beruf dazu haben, gerne überlassen. Verschiedene philosophische und dogmatische Begriffe werden erst bei einer andern Gelegenheit, in ihrem organischen Zusammenhang geschichtlich entwickelt werden können.

Frankfurt a. M. im August 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Verzeichniß

der

Herren Subscribenten.

Altona.

Herr Dr. Steinheim.

Amsterdam.

Herr S. P. Daniells.
„ S. Mulder, Inspektor der israel. Schulen.

Berlin.

Herr Dr. Zunz, Director des israel. Seminars.

Bingen.

Herr Dr. Sobernheim, Rabbiner.
„ Sigismund Friedberg.

Breslau.

Herr W. Bloch.
„ Jonas Fränkel.
„ M. Friedenthal.
„ Dr. A. Geiger Rabbiner.
„ A. Gerstenberg.
„ Dr. Günsburg.
„ Sigmund Heß.
„ H. Joachimsohn.
„ L. Lasker.
Herr Jonas Lewy.
„ H. Lust.
„ S. Nissen.
„ H. Rubensohn.
„ B. L. Schweitzer.
„ N. Sington.

Darmstadt.

Herr Dr. Auerbach, Rabbiner.
„ Flehinger, Religionslehrer.

Detmold.

Herr Treuenfels, Cand. der jüdischen Theologie.

Frankfurt a. M.

Herr B. M. Adler.
„ J. S. Adler.
„ M. Beyfus.
„ B. M. Bonn.
„ P. A. Cohn.
„ J. Doctor.
„ Leopold Doctor.
„ Dr. jur. Ellisen.
„ Dr. med. Emden.
„ A. M. Fuld.

Herr G. L. Getz.
" M. L. Getz.
" H. Geiger.
" B. H. Goldschmid.
" H. H. Goldschmid.
" J. Goldschmid.
" M. B. Goldschmid.
" Nathan Goldschmid.
" M. Haarbleicher.
" Dr. Heß.
" J. Johlsohn.
" Dr. Jost.
" Eduard Kann.
" Jakob Hirsch Kann.
" Philipp Kann.
" Z. Königswärth.
" R. S. Kirchheim.
" Dr. Kreuzenach.
" Dr. G. H. Lippmann.
" Dr. jur. S. Maas.
" Adolph Maas.
" Dr. Mollitor.
" Raphael Moses.
" Dr. Neukirch.
" B. Niederhofheim.
" de la Penna.
" Baron A. M. v. Rothschild.
" Dr. S. Scheyer.
" S. Schnapper.
" Dr. med. Schwarzschild.
" J. Speyer.
" Dr. Weil.

Hamburg.

Herr A. Auerbach.
" John Beit.
" Dr. med. M. A. Cohn.
" Eduard Cohn, Lehrer.
" L. Dellbanko.
" A. Dyrenfurth.
" Dr. M. Fränkel.
" Martin Fränkel.
" Dr. Frankfurter, Prediger im israel. Tempel.
" Dr. med. Gerson.
" M. Goldschmid.
Mad. Gobert.
Herr M. W. Goldschmid.
" M. M. Haarbleicher.
" Dr. med. Hahn.
" J. A. v. Halle.
" Elias Heine.
" Gustav Herz.
" J. M. Hirsch.
" Dr. S. L. Hoffmann.
" Horwitz.
" J. Jessel.
" Dr. M. J. Isler.
" Elkan Jonas.
" S. Israel.
" Dr. Kley, Director der israel. Freischule.
Madame Lorette Leo, geb. Berend.
Herr Samuel Lewy.
" Julius Lazarus.
" Jacob Liben.
" Z. H. May.
" Simon May.
" M. J. Michel.
" E. Michaelis.
" L. B. Mayer.
" P. Nathan.
" Jacob Oppenheim.
" J. P. Ree.
" Dr. G. Riesser.
" Siegmund Robinon.
" A. Saalfeld.
" Dr. G. Salomon, Prediger im israel. Tempel.
" Dr. med. H. Salomon.
" Dr. med. M. G. Salomon.
Mad. Sophie Warburg.
Herr Dr. jur. M. Wolffson.
" Dr. med. Una.
" N. N.
" N. N.

Hannover.

Herr Dr. Adler, Rabbiner.
" Adolph Berend.
" K. Berend.
" J. Berend.
" A. Cohen.

Herr Dr. jur. M. Cohen.
" Sal. Cohen.
Mad. Lea Cohen, geb. Sampson.
Herr Simon Coppel.
" L. Coppel.
" S. Frensdorf, Oberlehrer der israel. Schule.
" J. Jacobsohn.
" Adolph Maier.
" S. Meyer, Canditat der jüdi schen Theologie.
" J. Simon.
" J. E. Simon.

Heidelberg.

Herr Sigm. Homburger, med. cand.

Karlsruhe.

Der großherzogliche israel. Oberrath.
Herr L. E. Ettlinger.
" M. Westheimer, Pädagog.
" B. Willstädter. " "

Laubheim.

Herr M. Sänger, Cand. der jüd. Theologie.

Leipzig.

Herr Dr. Julius Fürst, Privatdocent. 10 Exempl.

London.

Sir Moses Montefiori. F.R.S. 10 Ex.
Mylady Montifiori. 6 Ex.
Herr Maier Joseph.
" Dr. Löwe, Orientalist Seiner Königl. Hoheit des Herzogs v. Sussex. 2 Ex.

Mainz.

Herr Dr. Cahn, Religionslehrer.
" J. Nachmann.

Herr M. M. Stirn.
" Sal. Süßkind, Cand. der jüd. Theologie.

Manheim.

Herr Berlin.
" Dr. jur. Eller.
" G. Hirschhorn.
" J. Hohenemser.
" Dr. jur. Ladenburg.
" H. Ladenburg.
" Samson Otterburg.
" H. Wagner, Klausrabbiner.

München.

Herr H. Aub, Rabbiner.
" Netre.

Oberdorf.

Herr S. L. U. Schwabacher, Cand. der jüd. Theologie.

Offenbach.

Herr Dr. Formstecher, Rabbiner.

Posen.

Herr Sußmann. 3 Exempl.

Schwerin.

Herr Dr. Holdheim, Rabbiner.

Seesen.

Herr Dr. Wohlwill, Director der israelitischen Schule.

Stuttgardt.

Die königliche israelitische Ober-Kirchenbehörde.

Herr M. Benedict.
" J. v. Kaulla.
Comerzienräthin Kaulla.
Herr Leopold Kaulla, Rechtsconsulent. 3 Exempl.
" Rudolph Kaulla. 3 Exempl.
" Sal. Mayer Kaulla.
" Hofagent Sal. Jacob Kaulla.
" J. Löwenstein.
" M. Pfeifer, Hofrath. 2 Exempl.
" Kollegial-Asessor Dr. Weil.

Tübingen.

Herr Professor Dr. H. Ewald, Ritter rc. rc.

Worms.

Herr Dr. Adler, Religionslehrer.
" B. Cahn.
" Moses Fulda.
" S. Schneider.

Erstes Hauptstück.

1. Gebete im Talmud.

An die Psalmen — welche alle Beziehungen des Menschen sowohl als des Israeliten zu Gott aussprechen, die wahrscheinlich frühzeitig schon zum allgemeinen gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt wurden, und wovon manche derselben der Talmud besonders empfohlen hat — schlossen sich nach einer Reihe von Jahrhunderten, über deren geistiges Leben die Geschichte uns leider wenig Auskunft gegeben hat, einzelne bestimmte Gebete an zum täglichen Gebrauch. Die erste Zeit des zweiten Tempels hat nach talmudischen Ueberlieferungen bereits einige solche Gebete gehabt, welche aber nicht auf uns gekommen sind. Alles was von Gebeten des zweiten Tempels uns bekannt geworden ist, beschränkt sich bloß auf einige Stücke des Hohenpriesters, die derselbe am Versöhnungstage (יום כפורים) beim Gottesdienste im Tempel verrichtete, und von denen nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist, ob wir sie wörtlich besitzen. Vermuthungsweise ist anzunehmen, daß ein Theil der Gebete des Hohenpriesters für den Versöhnungstag, von Simon dem Frommen, Jochanan, und Ismael ben Pabi herrührten. Diese waren, nach der talmudischen Ueberlieferung, die gelehrtesten drei Hohenpriester des zweiten Tempels, und die auch am längsten functionirten. (Joma S. 9.) Eins dieser Gebete ist ein Sündenbekenntniß (וידוי), welches er im Tempel ablegen mußte. Dieses Stück ist sehr einfach und besteht bloß aus einigen Worten. Die Mischna (Joma S. 35.) hat es aufbewahrt.

Ein anderes Gebet desselben für denselben Tag, war für das Wohl der Nation bestimmt, enthielt aber auch einige Specialitäten, die Bewohner Sarons betreffend. Auch dies ist im babylonischen Talmud (Joma S. 53 b) und mit einigen Veränderungen im jerusalemischen (Joma Abschnitt 5 Halacha 2) und Wajikra rabba (Cap. 20) aufbewahrt, woraus zu entnehmen wäre, daß dieses Gebet nicht wörtlich auf uns gekommen ist. Beide Gebete sind auch in alle spätern Liturgien übergegangen, in der sogenannten Ordnung des Tempeldienstes (סדר עבודה). Aus einer andern Stelle des Talmuds scheint hervorzugehen, daß der Hohepriester zuweilen auch selbstverfaßte Gebete im Tempel vortrug. Von diesen Gebeten ist ebenfalls keins auf uns gekommen.

Zu Ende des zweiten Tempels wurden auch bestimmte Gebete fürs Volk zum täglichen Gebrauch abgefaßt, und zwar in hebräischer Sprache, welche damals zum Theil noch eine lebende war, und welche später, nach der Zerstörung des Tempels, das allgemeine Band wurde zwischen Israeliten aller Länder. Die Verfasser dieser Gebete werden im Talmud verschieden angegeben.

Die sogenannte große Synode (כנסת הגדולה) soll, nach einer Angabe, Verfasser dieser Gebete seyn; nach einer andern Ueberlieferung (Berachoth 28 b) aber soll Simon Pekuli (שמעון הפקולי), ein Zeitgenosse des alten R. Gamliel, der Verfasser derselben seyn; er soll sie in Jabne unter den Augen des R. Gamliel verfertigt haben, oder wie der Talmud sich selbst emendirt, sie waren vergessen und er hat sie erneuert (שכחום וחזרו ויסדום). Die Vorstellung von bloßer Erneuerung, eine Ansicht welche im Talmud öfter vorkömmt, hat für uns ihre Schwierigkeiten; denn da die Mitglieder dieser Synode in einem Zeitraum von mehr als 120 Jahren lebten, so würde dadurch die Einheit in der Abfassung ermangeln. Es wäre besser den erwähnten Simon Pekuli für den wirklichen Verfertiger zu halten, und zwar nach allgemeinen Ideen, welche die große Synode in Umlauf setzte. Diese Gebete, wovon die Rede ist, sind die sogenannten achtzehn Segenssprüche (י"ח ברכות), welche lange vor Abfassung der Mischna, nebst einigen Psalmen und andern Gebeten, den festen Punkt in der jüdischen Liturgie bildeten.

Der Talmud hat uns übrigens nur die Zahl derselben, aber nicht die Gebete selbst aufbewahrt. Die Zahl derselben ist geblieben, aber es sind verschiedene Veränderungen damit vorgegangen. Verschiedene derselben lassen sich documentiren: so war z. B. der Schluß (האל הקדוש) zur Zeit des Talmuds noch nicht ganz fest. Es scheint noch ein anderer mit den Worten (אדיר המלוכה) in Gebrauch gewesen zu seyn. (Jerusalemischer Talmud Tractat Joma Abschnitt 4.) Aus derselben Stelle erhellt auch, daß das האל הקדוש üblicher war, und im Talmud nicht zum täglichen Gebrauch erlaubt war, sondern nur für das Musaf des Neujahrfestes. So war ferner der Schluß des Segensspruchs רצה nicht nur zur Zeit des Tempels anders als der jetzige, sondern selbst zur Zeit der Abfassung des Midrasch Waichullu war dieser ältere Schluß noch üblich. (Zunz Vorträge S. 368.)

Diese 18 Segenssprüche erschöpften alle Beziehungen der Glaubensgesellschaft zu Gott und die Wünsche derselben für die Zukunft. Die 3 ersten und letzten Segenssprüche enthielten den Preis Gottes von nationalem Standpunkt aufgefaßt, und die mittlern 12 enthielten Bitten um die Befriedigung geistiger und körperlicher Bedürfnisse. Aus den ersten 3 Segenssprüchen geht hervor, daß die Idee der Unsterblichkeit — das Postulat der practischen Vernunft — so wie auch die Idee der Auferstehung, schon damals Gemeingut des israelitischen Volkes war, welche sich aus Ezechiels Allegorie (Cap. 37.) allem Anschein nach herausgebildet, oder an dieselbe angelehnt hat. Die Sprache dieser Segenssprüche ist rein und schmucklos, ohne alle rhetorische Zuthat, wodurch sie geeignet wurden für alle faßlich zu seyn.

Die innere Ursache der Abfassung dieser Gebete ist nirgends überliefert worden, aber sie ist leicht zu finden. Es war das Bedürfniß fühlbar, allgemein gültige Gebete zu besitzen, um dadurch Einheit in die religiösen Bestrebungen der Zeit zu bringen, und einen festen Punkt für die religiöse Belehrung des Volkes zu haben. Als Vermuthung mag hier auch ausgesprochen werden, daß manche Gebete vielleicht den sogenannten Minim מינים (Abtrünnige) gegenüber, verfaßt worden seyn konnten. Diese Minim haben wir uns als Separatisten vorzustellen, welche Manchem

was damals allgemein angenommen war, ihre Protestation entgegenstellten, und ihren Ansichten wurde durch Gebete entgegengearbeitet die im Munde des Volkes waren, wodurch die Discusion darüber, in die Hände der Gelehrten gespielt wurde. Diese Erscheinung kann nicht befremden, denn sie wiederholt sich in allen Religionsgesellschaften. Daß man sehr auf sie Rücksicht nahm, erhellt aus verschiedenen Stellen des Talmuds. Es wurde Mehreres abgeschafft z. B. das Lesen der 10 Gebote in dem Gebete, damit sie nicht behaupten sollten, diese 10 Gebote allein machten das mosaische Gesetz aus (Berachoth S. 12). Manche neue Formeln wurden eingeführt z. B. das מן העולם ועד העולם, damit sie nicht zur Annahme geneigt würden, daß es kein Jenseits gebe (Berachoth letzte Mischna). In den 18 Segenssprüchen ist ein eigner von Samuel abgefaßt, der eine Art Excommunication enthält, welcher unter dem Namen ברכת המינים bekannt ist.

An diese 18 Segensprüche, von welchen Samuel einen Auszug verfertigte, welcher auf uns gekommen ist und הביננו anfängt (Berachoth S. 29,) reihen sich noch einige andere Gebete (Zunz a. a. O. Seite 369 f.) welche ebenfalls theils Hymne sind, theils historische Stoffe zum Inhalt haben, welche ebenfalls zum allgemeinen Gebrauch bestimmt wurden, und welche von Seiten der Sprache ebenfalls rein und schmucklos waren. Bei außerordentlichen Gelegenheiten z. B. bei Unglücksfällen wurden auch öffentlich eigens dazu bestimmte Gebete recitirt, welche den Character von Litaneyen haben z. B. das auch auf uns gekommene und gebrauchte מי שענה לאברהם וגו׳, welches der Talmud (Taanith 15 a) erwähnt. Ferner das אבינו מלכנו, welches schon R. Ekiba kannte, welches in späterer Zeit erweitert wurde und auch jetzt in den Bußtagen (ימי תשובה) in der Synagoge recitirt wird. Für die Fasttage (תעניתים) waren ebenfalls Gebete bestimmt, die etwas von der Geschichte des Tages (מעין המאורע) enthielten. Im jerusalemischen Talmud (Taanith Absch. 2 Halacha 2) ist bereits das עננו erwähnt, so wie auch das נחם für den Jahrestag der Zerstörung Jerusalems (ט׳ באב), welches sich erhalten hat und noch heute in der Synagoge an diesem Tage recitirt wird.

Im Laufe der Zeit fühlten einige Talmudisten sich bewogen, verschiedene andere Gebete für sich zu verfertigen z. B. Rab und Samuel, welche beyde Lehrer waren an babylonischen Academien, und viele andere noch (Rapoport: Kalir Anmerkung 20. Zunz a. a. O. S. 373). Von einigen Talmudisten wird sogar erzählt, daß sie täglich ein neues Gebet oder einen neuen Segensspruch vortrugen. (Jerusalemischer Talmud Tractat Berachoth Abschnitt 4). Diese Talmudisten pflegten diese Gebete zu Ende der gewöhnlichen Gebete für sich zu recitiren. Manche dieser Gebete sind im Talmud sehr hoch angeschlagen. So heißt das in unsern Ritualien aufgenommene Gebet מרגניתא „eine Perle," ohne daß es einzusehen ist, wodurch dasselbe zu diesem Ehrennamen gekommen ist. Der Inhalt dieser Gebete ist größtentheils ganz allgemeiner Natur, nur wenige davon sprechen nationale Bezüge aus. Der stylistische Werth dieser Gebete ist sehr gering. Diese Gebete nebst einigen Leichenreden (Ehrensäulen S. 3) und einigen andern kleinen Darstellungen sind die einzigen stylistischen Documente der damaligen Zeit, welche wir besitzen. Manche derselben enthalten Ideenkeime, welche eine spätere Zeit ausgebildet hat. Diese Gebete sind in dem babylonischen und jerusalemischen Talmud zerstreut, und mit den Namen ihrer Verfasser aufbewahrt, deren Bestimmung, wie es scheint, schon damals etwas unsicher war, da öfter ein und dasselbe Gebet verschiedenen Verfassern zugeschrieben wird. (vergl. Kritische Studien. Vom Rabbiner Marco Mortara. Jost's Annalen 1840 S. 209, 216, 224.)

---

2. Gebete in der geonäischen Periode.

In der geonäischen Periode (von 691 — 1055), wo die litterarische Thätigkeit, welche seit dem Schlusse des Talmuds schlummerte wieder erwachte, wo überhaupt manches bis dorthin Schwankende, festgestellt wurde, manches Aeltere ein dauerhaftes Gepräge erhielt, und deren Einfluß überhaupt bis auf die Neuzeit reichhaltig nach wirkte, faßten mehrere Gebete festen Fuß in der jüdischen Liturgie und finden sich noch heute darin (Rappoport

Kalir Anmerkung 21). Manches jedoch blieb noch nach den Geonim schwankend, setzte sich erst viel später fest und differirte auch in verschiedenen Gemeinden z. B. die Zahl der Segensprüche am Neujahrsfest (Vergl. darüber Serachia in seinem Buche Hamaor (בעל המאור) zu Ende Rosch haschana). Amram Gaon bar Schischna hatte sich das Verdienst erworben die Gebete zu ordnen. Er schickte sein Gebetbuch, bekannt unter dem Namen סדור ר' עמרם, (bei Manhig יסוד העמרמי genannt) nach Spanien, von wo aus es sich sehr weit verbreitete. Der Verlust dieses Werkes ist aus vielen Rücksichten für uns sehr beklagenswerth. Auf uns sind nur die Auszüge gekommen, welche sich in Manhig, Orchoth Chajim, Kol bo, Abudrham u. a. m. befinden. Die specielle Angabe der Gebete, die dieser Periode ihren Ursprung verdanken, findet sich bei uns in den einzelnen Rubriken enthalten, weßhalb sie hier übergangen sind.

Im Laufe der Zeit, noch vor dem erwähnten R. Amram, entstanden, außer den verschiedenen Bibelversen welche man in die Gebete einflocht, die theils zur Gattung der Hymne gehörten, theils auf die Schicksale der Israeliten im Allgemeinen Bezug hatten, noch verschiedene andere Gebete für die Fest- und Fasttage, welche in den täglichen Gebeten eingeschaltet wurden. Diese Gedichte, welche sich sehr merklich durch Inhalt und Form von den andern Gebeten unterschieden, hießen Pijutim oder Kroboth, und ihre Verfasser wurden Peitanim genannt. (Vergl. über das Etymologische dieser Worte: Zunz Vorträge S. 380 und §. 8 unseres Werkes.)

---

3. Ursprung der Pijutim.

Fragen wir nach der Zeit in der dieselben entstanden sind, so ist mit großer Wahrscheinlichkeit zu antworten, daß dies etwa die 2te Hälfte der geonäischen Periode sey. Im Tractat Sofrim (מסכת סופרים), dessen Redaction, eben so wie die der andern, unter dem Namen „kleine Tractate" (מסכתות קטנות) bekannten talmudischen Abschnitte, nicht vor den Anfang der geonäischen Periode gesetzt werden kann, und welches nach dem

Talmud die ältesten liturgischen Normen enthält, findet sich keine Spur von Piutim; eben so wenig in dem Halachoth Gedoloth (הלכות גדולות), welcher um 741 abgefaßt ist. Der erwähnte Amram Gaon mag einer der ersten seyn, der diese Piutim erwähnt. Fragen wir ferner nach dem Orte ihrer Entstehung, so sind allerdings 2 Länder zu nennen in denen sie zuerst verfaßt wurden, aber nur eins dieser Länder ist mit Bestimmtheit anzugeben, nämlich Irak Arabi. Saadias, der Repräsentant der Geonim, lebte bekanntlich in der Nähe von Bagdad. Kalirs Vaterland ist unbekannt. Nach Rappoports gelehrten Vermuthungen soll er in Italien, nach andern aber in Griechenland gelebt haben. (Jost's Annalen 1841 S. 295.) Diese 2 Autoren waren die Begründer der Piutim, aus deren Schöpfung sich später zwei ganz eigenthümliche Behandlungsarten der Piutim entwickelt haben.

Kalir, welcher vor Saadias lebte, und von demselben auch citirt wird, (Annalen a. a. O. 76.) ward in Italien, Deutschland und Frankreich sehr bekannt und diente den Peitanim dieser Länder als Vorbild. Saadias influirte später auf die maurisch span. Peitanim. Dazu gesellten sich noch einige andere, weiter unten zu nennende cultur-historische Momente.

Wenn wir Kalir und Saadias als die ersten Peitanim einführten, so ist dies nicht im strengen Wortsinn zu nehmen. Der Zeit nach waren sie nicht die ersten, sie hatten Vorgänger; sie waren aber die ersten deren Namen auf uns gekommen sind, denn die Namen ihrer Vorgänger hat die Geschichte nicht aufbewahrt, und ihre Productionen geriethen durch die ihrer Nachfolger in Vergessenheit. Kalirs Vorgänger war sein Lehrer R. Janai, dessen Vaterland ebenfalls nicht bekannt ist, und dessen Name überhaupt nur sehr selten auftaucht. Alles was wir von ihm wissen ist, daß er der Verfasser eines Piut ist, welcher im deutschen Ritual für Schabbath hagadol sich befindet, anfangend אני פטרי רחמים. Von Saadias Vorgängern ist keiner mit Namen angeführt.

Er selbst aber hat in seinem Buche Emunoth Wedeoth, die Anfänge einiger Gedichte uns aufbewahrt. Amram Gaon, welcher 50 Jahre vor ihm lebte, erwähnt ebenfalls im Allgemei-

nen schon die Pintim, ohne weder den Namen eines Peitan, noch den Anfang eines Gedichtes anzuführen.

Fragen wir nach dem innern Grunde der Entstehung dieser Pintim, so bietet sich Mannigfaches dar, wovon Manches nur vermuthungsweise ausgesprochen werden kann. Denn wir müssen gestehen, daß sich bey älteren Schriftstellern über den Ursprung derselben, nichts Historisches darüber aufgezeichnet findet, eben so wenig als von den innern Gründen der Entstehung der täglichen Gebete.

Bei dem ersten Peitanim mochte ohne Zweifel — wie früher bey den Talmudisten, welche Gebete verfertigten — innere Anregung die erste Ursache gewesen seyn, und die Pintim welche sie zur Ehre Gottes verfertigten, waren wahrscheinlich zu ihrem eignen Gebrauch bestimmt. Diese Gebete konnten dann in den Orten wo die Peitanim wohnten, leicht in die Synagoge eingeführt werden, vielleicht gar ohne Hinzuthun der Verfasser selbst. Es konnte dieser Fall um so mehr eintreten, wenn die Verfasser dieser Pintim im Rufe der Heiligkeit und der großen talmudischen Gelehrsamkeit standen, welches bey den meisten wirklich der Fall war. Manche berühmte Rabbinen, welche sich in ihren Gemeinden Autorität genug zutrauten, mochten vielleicht auch einige Pintim gleich zum Gebrauch für die Gemeinde verfertigt haben, theils um den Gottesdienst dadurch abzurunden und zu vervollständigen, so wie auch manche Belehrungen dem Volke dadurch zuzuführen; theils aber mochte durch diese Pintim bezweckt werden, den gemeinen Haufen, welchen der Müßiggang an den Festtagen zu manchen allzu weltlichen Beschäftigungen verleitete, worüber schon im Talmud geklagt wird, durch die längere Anwesenheit in der Synagoge davon abzuhalten. So heißt es im jerusalemischen Talmud: R. Jehuda hanaßi sagte: „fände ich jemand der sich mir anschlöße, so hätte ich das Arbeiten an den Festtagen erlaubt. Denn die Schrift hat dieselbe nur verboten, damit man dem Studium des Gesetzes obliegen soll, und sie beschäftigen sich jetzt nur mit eitlen Dingen.“ Manche mochten sich auch dem Anhören der öffentlichen Vorträge, welche die Rabbinen an den Festtagen hielten, entziehen, und so traten

theilweise die Piutim an die Stelle derselben. Dies Alles zusammengenommen mochte auch die Ursache seyn, warum die Piutim in die Gebete selbst eingeschaltet, und so integrirende Theile der Liturgie wurden, welches sogar hier und da unter den spätern Rabbinen Veranlassung gab zu Streitigkeiten.

Ein anderer bis jetzt wenig beachteter Grund der Entstehung der Piutim, mag folgender Umstand seyn, welcher besonders bey spanischen Peitanim seine Gültigkeit haben mochte.

Die Araber nämlich hatten einen bedeutenden Ueberfluß von Liedern, welche nicht des erbaulichsten Inhalts waren und mit gewissen Melodien im Munde des Volkes circulirten. Isak Alphesi (רב אלפס) erwähnt solche in seinen Responsen (No. 218). Jüdische, fromme Peitanim mögen solche Melodien auch häufig singen gehört haben, und könnten leicht auf den Gedanken gekommen seyn, den profanen Melodien heilige Lieder unterzulegen, und so die arab. Lieder aus dem Munde des Volkes zu verbannen. Daß dieses in späterer Zeit wirklich der Fall war, bezeugt Israel Negara im Vorworte zu seinem Semiroth Israel. Dem Sinne nach, lauten seine Worte daselbst wie folgt: „Der Mund der Lügner und derjenigen welche Liebeslieder singen wird verschlossen werden, wenn sie die Gedichte sehen werden für den König des Friedens (Gott), die in wohlgeordneten Reihen sein Lob besingen, und seine Macht preisen mit lieblichen Worten. Sie werden gerne den Stab der Herrlichkeit festhalten, denn man kann mit Gewißheit voraussetzen, daß niemand das Erlaubte verschmähen wird um von dem Unerlaubten Gebrauch zu machen; besonders wenn die Melodien unverändert bleiben, werden sie sich nicht in den Schlingen fremder Sprachen verstricken."

Wirklich ist auch in diesem Buche von dem Verfasser bei jedem einzelnen seiner Gedichte, das profane Gedicht nebst dessen Melodie, nach dem das hebräische verfertigt wurde, genau angegeben. Es ist übrigens merkwürdig, daß sich in der christlichen Welt im 3ten Jahrhundert etwas Aehnliches ereignet hat (Rambach Anthologie der Kirchengesänge Th. 1 S. 46).

Zu den Rabbinen welche Pìutim dichteten gesellten sich auch noch die Chasanim (Vorsänger), welche in frühern Zeiten gewöhnlich talmudisch gelehrt waren, und zum Theil rabinische Functionen ausübten. Man sah auch sehr auf ihre Gelehrsamkeit und zog einen talmudisch gelehrten einem unwissenden vor. Die Geonim haben bereits entschieden, daß gelehrte Chasanim den bloß schönsingenden vorzuziehen seyen, (Mordecha Chullin Abschnitt 1) und es blieb dies wahrscheinlich recht lange Sitte. Erst später scheint dies sich verändert zu haben, und Rabenu Ascher (Responsen Hauptstück 4, No. 22) klagt sehr darüber. Diese Chasanim, welche überhaupt manchen Einfluß auf die Liturgie ausübten, verfertigten auch verschiedene Gebete. Manche derselben waren ebenfalls zu ihrem eignen Gebrauch bestimmt, und zwar in der Qualität eines Vorsängers, welches durch verschiedene Anspielungen ersichtlich ist. Im deutschen Ritual findet sich dies häufig (Rappoport: Kalir Anmerkung 24). Seltener ist dies im span. Ritual der Fall, obwohl sich hie und da ebenfalls derartige Spuren vorfinden z. B. in einem Gebet von Moses ben Esra, anfangend אערוך מדברי דתי (für den Versöhnungstag), wo folgende Stelle hieher zu ziehen ist: נטלתי רשיון עם נגוהים· נפשי בער כלהם תהים „ich nahm mir die Erlaubniß von dem erleuchteten Volke, mein Innres ist für sie alle tief bewegt". Es muß hier noch bemerkt werden, daß man für das Neujahrfest und den Versöhnungstag, nach talmudischen Bestimmungen, gerne einen Talmudisten als Vorbeter hatte, und daß viele Talmudisten und große Rabinen an diesen Tagen die Gebete öffentlich verrichteten als Vorsänger.

In der ältern Zeit haben die Chasanim, allem Anscheine nach, die Gebete öffentlich laut recitirt und die Gemeinde hat in stiller Andacht zugehört, so wie überhaupt am Neujahrs- und Versöhnungstage zu den Zeiten des Talmuds, nach der Meinung Einzelner, der Vorsänger für die Gemeinde betete und sie nur still zuzuhören brauchte, wenn sie nicht bewandert war in den Gebeten. (Rosch haschanah S. 34) Einige Piutim waren so eingerichtet, daß der Vorsänger und die Gemeinde Vers um Vers wechselten, oder daß die Gemeinde einen Refrain des Gedichtes

wiederholte. Einige Gebete die auf uns gekommen sind lassen dieses vermuthen z. B. das אתה מבין (Ehrensäulen S. 95) und verschiedene andere Gebete im deutschen Ritual, die noch heute so vorgetragen werden z. B. das האוחז, מלך עליון, אמרו לאלהים ביד, u. s. w.

Aus dem Tractat Sofrim (Abschnitt 14 §. 4) erhellt übrigens, daß man auch andere Gebete wechselweise recitirte z. B. einen Theil der Gebete der Haftora.

---

4. Verbreitung und Kreislauf der Piutim.

Die Verbreitung dieser Piutim mochte durch die Schüler der Rabinen, deren Ruf oft aus fernen Ländern viele Jünglinge herbeizog, ziemlich befördert worden seyn; da diese, wieder nach Hause zurückgekehrt, gewiß nicht unterlassen haben werden, die Piutim ihrer Lehrer in Abschriften zu vervielfältigen und dieselben in ihrer Heimath einzuführen. Auch wandernde Vorsänger mochten das Ihrige vielleicht beygetragen haben zur Verbreitung der Piutim, und konnten auch die Melodien derselben mit verpflanzen wo sie sich einfanden.

Schon im geonäischen Zeitalter waren die Piutim sehr verbreitet und zu bedeutendem Ansehen gelangt. Sie wurden für heilig gehalten gleich den canonischen Schriften. In den Responsen der Geonim (תשובות הגאונים) (Ausgabe Prag. No. 225) findet sich die Frage aufgeworfen: ob der Schwur bey einer solchen Gebetsammlung so zu betrachten sey, als hätte man bey der Gesetzrolle selbst geschworen? und diese Frage wird bejahend beantwortet. Auch mag als Beweis dienen, wie sehr diese Gebete in Ansehen standen, daß die größten Talmudisten es nicht verschmähten, ausführliche Commentare dazu zu schreiben. Im Laufe der Zeit scheint besonders in Spanien, wo die Poesie im Allgemeinen sowohl von den Mauren, als von den Israeliten sehr geschätzt wurde, das Verfertigen der Piutim sehr üblich geworden, und sogar als Sache der Mode betrachtet werden zu seyn. Wir glauben dies aus einer Stelle des Chowoth Hallewavoth (Pflichten des Herzens) des frommen Bechai ben

Joseph entnehmen zu können, welcher dies sehr tadelt. „Wir sagen auch — dies sind seine Worte — daß diejenigen, welche bey ihrem Vorbeten, oder die Verfertiger neuer Piutim, welche andern Beyfall als den des Himmels damit erstreben wollen, deren Gebet ist dem Schöpfer nicht angenehm". Trotz dem wuchs die Zahl der Peitanim von Tag zu Tag, und Aerzte, Philosophen, Astronomen und Theologen wetteiferten bey den Spaniern in Verfertigung der Piutim.

5. Kreislauf der Piutim.

In der Gegend von Bagdad, wo unter dem Chalifat des El-Mamun die Wissenschaften eifrig gepflegt wurden, war später auch, wie bereits erwähnt, der Ursprung der Piutim, und Saadias war der Repräsentant dieser Zeit. Es ist oben bereits bemerkt, daß die Namen der Peitanim dieser Periode nicht auf uns gekommen sind. Diese erste Epoche der Piutim — welche die babylonische vorzugsweise genannt werden kann — ist die Zeit der Begründung derselben. Reinheit der Sprache, aber ohne Musivstyl (vergl. diesen Artikel weiter unten) characterisiren diese Epoche. Man kann den Styl dieser Periode den Naturstyl nennen. Das Geistreiche der spätern Peitanim hat sich noch nicht herausgebildet.

Zur Zeit des Hai Gaon (gestorben 1037) wurden sie nach Spanien verpflanzt, wo Joseph ben Awitor, der arabische Uebersetzer des Talmuds, als Repräsentant zu betrachten ist. In Spanien setzten sich die Piutim fest und gelangten daselbst, zwischen 1070 — 1170, zur höchsten Blüthe. Salomo ben Gabirol, Isaack ben Giath, Moses ben Esra, Jehuda Hallewi und Abraham ben Esra sind die Namen, welche den Glanzpunkt der Piutim bezeichnen, welche zu erreichen das Ziel aller spätern Peitanim war, was aber beinahe Niemanden von ihnen gelungen ist. Das Beste war nun geleistet. Das Geistreiche des Ausdruckes und das Kunstvolle in der äußern Form characterisirt diese zweite Periode, welche vorzugsweise die spanische zu nennen ist. Diese Periode ist die wichtigste in der

ganzen Literaturgeschichte überhaupt. Diese Peitanim waren Lehrer des Kunststyls für die späteren Zeiten, sowohl für die Peitanim als für weltliche Stylisten.

In Persien und Griechenland gab es ein halbes Jahrhundert später — zur Zeit des bekannten Alcharisi — viele Dichter, worunter sich ohne Zweifel auch Peitanim befanden, deren Productionen aber nicht auf uns gekommen zu seyn scheinen, welches wir indeß nach dem Urtheile des Alcharisi (Tachkemoni Cap. 18) für keinen Verlust zu betrachten haben.

In der Provence, wohin um diese Zeit span. Wissenschaft nebst span. Formen verpflanzt wurde, lebten viele weltliche Dichter, welche Imanuel rühmt, und auch Peitanim, obwohl wir keinen einzelnen zu nennen wissen, der die Peitanim repräsentiren könnte. Jedoch nennen wir zwei Männer, zwischen welchen ein Zeitraum von 100 Jahren liegt, und welche viele Beachtung verdienen. Serachia Hallevi aus Lüneville zwischen 1100 — 1160, und Joseph Hasobi aus Perpignan, ein Zeitgenosse des Salomo ben Adereth zwischen 1249 — 70.

In Italien lebten, nach dem Verfasser des Schebet Jehuda, um 1260 — 90 mehrere Dichter, welche sich mit denen der Provence messen konnten, deren Werke aber nicht auf uns gekommen sind. Die Geschichte hat nicht einmal ihren Namen aufbewahrt. Allem Anscheine nach waren auch Peitanim darunter. Von den Peitanim der damaligen Zeit, sind wohl R. Jochanan, R. Binjamin und Joab ben Jechiel, ein Zeitgenosse und Rival des Imanuel aus Fermo, die bekanntesten.

Algier bot, als die Juden 1391 einen Theil von Spanien verlassen mußten, eine Zuflucht für viele jüdische Gelehrte, worunter viele waren, die der Quantität nach in der religiösen Poesie viel leisteten, welche jedoch keineswegs eine Vergleichung mit den Productionen ältrer span. Peitanim aushalten können. Simon ben Zemach Duran kann als Repräsentant hier erwähnt werden. Sein Sohn Salomo Duran und Ruben ben Isaak nebst einigen andern schloßen sich ihm an.

In der Türkey, Griechenland und Aegypten treffen wir zwischen 1500 — 30 eine Reihe von Peitanim, als deren

Repräsentant Elias Hallewi aus Konstantinopel zu nennen ist. Salomo Aleskar und David ben Simra, beide in Aegypten, schließen sich ihm an.

In Gaza (עזה) lebte um 1560 der letzte Repräsentant der span. Peitanim. Es war Israel Negara, welcher in geschickter Handhabung der mannigfaltigsten Metra beinahe die ältern Peitanim überflügelte, bei welchem man aber ihre Gluth vermißt. Seine religiösen Poesien sind in seinem Buche Semiroth Israel זמירות ישראל (die Gesänge Israels) gesammelt. Dieses Buch ist, trotz mehrerer Mängel, eine der merkwürdigsten Erscheinungen der neu-hebräischen religiösen Poesie.

In Algier und seiner Umgegend treffen wir, mit Negara gleichzeitig, abermals einen Kreis von Dichtern, welche auch für die religiöse Poesie thätig waren, obwohl sie vielleicht nichts Ausgezeichnetes leisteten. Mandel Simra ist hier zu nennen, von dessen Gedichten vielleicht nur der kleinste Theil auf uns gekommen seyn mag. Die Familie Gawison, Großvater und Enkel, muß hier auch genannt werden.

In Italien treffen wir um 1590 abermals eine zahlreiche Genossenschaft von Peitanim, deren Productionen sehr unerquicklich sind. Chananja Eljakim Rieti aus Mantua muß hier zuerst genannt werden. Joseph Jedidia Karmi schließt sich an den Vorhergehenden an; er lebte nur einige Jahrzehende nach demselben.

In Corfu lebte Moses Cohen, welcher ebenfalls sehr viele religiöse Gedichte producirte, von denen aber bis auf einzelne Stücke, nicht anzugeben ist, ob sie sich erhalten haben. Er ist als Repräsentant der griechischen Peitanim damaliger Zeit zu nennen.

Dieser hier angegebene Kreislauf der Piutim, bezeichnet mit einigen Modificationen die innern Perioden ihrer Blüthe und ihres Verfalls, welchen später specielle Betrachtungen gewidmet seyn werden. Bey allen diesen genannten Peitanim ist, trotz der verschiedenartigen Corruptionen, welche bey manchen derselben sich finden, und trotz der Dürre, welche bei manchen auf eine nicht sehr angenehme Weise uns entgegentritt, den-

noch das Bestreben nicht zu verkennen, wenigstens die ältern spanischen Formen zu reproduciren, und sie gehören in sofern geistig, wenn auch nicht geographisch, zu den spanischen Peitanim.

Der Kreislauf den die deutsch-französischen Piutim durchmachten, erstreckte sich bloß auf diese Länder selbst. Aus Italien stammt ihr Vorbild, und daselbst so wie in Deutschland, Frankreich und Catalonien waren sie vor und nach den Kreuzzügen einheimisch. Kalirs Piutim verbreiteten sich nämlich in diese Länder. Alle diese Peitanim, Kalir ausgenommen, lebten in einem Zeitraum von 250 Jahren, etwa von 1040 bis 1293, und da die Piutim in diesen Ländern sich beinahe gleich blieben, so giebt es in den Piutim derselben keine eigentliche, innere Perioden. Es blieb ziemlich Alles so, wie man es bei Kalir vorfand. Sehr wenige dieser Peitanim machten eine Ausnahme, und befleißigten sich eines reinen hebräischen Ausdrucks, mit Vermeidung allzuhäufigen Gebrauches seltener talmudischer Wörter. Bei einigen jedoch ist der Einfluß spanischer Formen nicht zu verkennen. Der Cyclus der deutsch-französischen Piutim ward um 1286 geschlossen. Mair ben Baruch, ein durch seine talmudische Gelehrsamkeit und sein trauriges Ende berühmter Rabbine in Mainz, ist als letzter Peitan zu nennen. Alles Nachfolgende ist nicht von Belang und beschränkt sich nur auf einige, bei öffentlichen Calamitäten verfaßte Gedächtniß-Selichoth, die in Deutschland und auch in Polen auftauchten z. B. von Abraham Cosfeld, Sabathei Cohen u. a. m.

Als Ausnahme verdienen Avigdor Kara und R. Ekiba Frankfurt genannt zu werden. Ersterer lebte 1389 in Prag. Es erhielten sich von demselben, außer seiner Selicha bei der Verfolgung der Juden in Prag, noch einige andere Gebete allgemeinen Inhalts, welche merkwürdigerweise eine Aufnahme in einem handschriftlichen spanischen Machsor (Bib. Hamb. Cod. 205) fanden. Letzterer lebte um 1590 in Frankfurt am Main, und ist derjenige spätere deutsche Peitan, welcher sich den spanischen Formen näherte in Gebrauch eines strengen Metrums und einiger stylistischer Kunststücke, obwohl das Eindringliche der spanischen Peitanim bey ihm ebenfalls vermißt wird.

6. Einflüsse, welche bei der Bildung der Pintim wirksam waren.

Zwei Elemente bilden die Bestandtheile aller Pintim. Das eine wirkte von innen heraus, und das andere von außen hinein. Beide verschmolzen aber bald mit einander so innig, daß sie nicht mehr zu trennen sind. Diese zwei Elemente heißen: Talmud und maurisch=spanische Cultur.

Der Talmud mit seinem eigenthümlichen Encyclopädismus, womit er allenthalben in das Leben und die Denkweise der Israeliten eingriff, verfehlte seinen Einfluß auch nicht auf die Pintim, und da ein Theil derselben nationalen Inhalts ist, konnten sie sich auch seinem Einfluß nicht entziehen. Ganze Gattungen der Pintim haben ihren Ursprung einzelnen Aussprüchen desselben zu danken z. B. Seder Awoda (vergl. § 14), und der Inhalt gar vieler besteht aus seinen Aussprüchen und Ueberlieferungen. Der Einfluß des Talmuds auf das Leben und die Denkweise der Israeliten ist eben durch den Encyclopädismus begründet, welcher wie ein Netz über Alles ausgebreitet ist, was das Leben umfaßt, wodurch er nicht nur auf den Israeliten als solchen, sondern auch als Menschen einwirkte. Dem Israeliten bot er, außer den Bestimmungen über das Ceremonialgesetz, welches seine Hauptaufgabe war, noch geschichtliche Ueberlieferungen und Allegorien, an die Gebote geknüpft. Dem Menschen bot er schöne Sentenzen, Parabeln, philosophische Aussprüche und Ansichten aller Art, welche theils aus ältern Quellen entnommen waren z. B. aesopische Fabeln, die in den Vorträgen passend benutzt wurden (vergl. unsere Notiz in Jost's Annalen 1839 S. 100), theils ihm eigenthümlich waren. Er wußte oft auf eine geistreiche Weise beide zu vereinigen und das allgemein Menschliche an nationale Momente zu knüpfen. Er versäumte überhaupt keine Gelegenheit, Bibelstellen als Grundlage für Traditionen zu machen, welche ursprünglich nicht in dem Sinn dieser Verse liegen. Der Talmud blieb Jahrhunderte lang das alleinige Bildungsprincip der Israeliten.

Sein Einfluß war längst begründet und in das Blut der Israeliten übergegangen, als die maurisch=spanische Cul-

tur — eine Tochter der griechischen — sich noch dazu gesellte. Auch sie wirkte mächtig nach allen Richtungen hin auf das geistige Leben der Israeliten, und ihre nachhaltigen Wirkungen erstrecken sich beinahe bis auf die neuere Zeit herab, indem Maimonides, der Inbegriff der maurisch-israelitischen Cultur, sichtbar auf Moses Mendelssohn — die Wurzel der neuen deutsch-israelitischen Bildung — folgereichen Einfluß ausübte.

Der Talmud enthält viele philosophische Gedanken, aber ohne philosophische Methode. Er stellt gewisse philosophische Ansichten hin, ohne den Weg zu zeigen auf den er dazu gelangt ist. Es finden sich in demselben viele Gedanken zerstreuet, welche spätere Systeme näher specificirten z. B. der Optimismus, den Leibnitz später ausbildete, (Reinhold Geschichte der Philosophie Theil 2 S. 302) wozu allerdings die Grundlage sich in der Bibel findet. Eben so findet sich Leibnitz' Idee, daß es keine 2 ganz gleiche Dinge in der Welt gebe, (Meinhold a. a. O. S. 378) im jerusalemischen Talmud (Tractat Sanhedrin Abschnitt 4); dort heißt es „Rabi Jizchak sagte, es gibt keine 2 Feigen, selbst keine 2 Weitzenkörner die sich vollkommen gleich sind,“ u. a. m. Die Dialectik arbeitete beim Talmud nur im Dienste des Ceremonialgesetzes, und zwar, wie bekannt, auf eine sehr überschwengliche Weise.

Eine Beweisführung für das Dasein Gottes findet sich unseres Wissens nicht im Talmud. Dies wird vorausgesetzt und bei etwaiger Discussion darüber an Bibelstellen gelehnt. So wird auch die Einheit Gottes behandelt. (Bereschith rabba Cap. 8) Auch bei der Durchführung der Idee von Unsterblichkeit und Auferstehung ist dies der Fall. Die Durchführung dieser Ideen wurden durch Gespräche der Talmudisten mit den Freigeistern der damaligen Zeit veranlaßt, welche letztere Beweise verlangten, über die im Judenthume angenommenen Ansichten.

Die Talmudisten welche solche Gespräche führten waren folgende: R. Gamliel (Sanhedrin 90 a. Aboda sara 54.); der Fragende war der Feldherr Agrippa. Auch mit dem Feldherrn Proclus (Vergl. Aruch Artikel פרוקלא) hatte derselbe eine Unter-

redung. (Awoda Sara S. 44 b.) R. **Josua ben Chananja** (Chulin 59); Derselbe unterhielt sich mit einem **Caesar** und dessen Tochter, die aber nicht genannt sind. R. Mair (Sanhedrin 90 a.); er unterhielt sich mit einer Königin Cleopatra, welche mit der aegyptischen gleichen Namens nicht zu verwechseln ist. R. Ekiba, welcher einige Unterredungen mit einem gewissen Turnus Rufus hatte. (Tanchuma פ' תזריע S. 54 c.) Elasar, welcher mit dem Feldherrn Agrippa einige Unterredungen hatte (Tanchuma פ' לך לך S. 8). Aquila (עקילס); er unterhielt sich mit Kaiser Hadrian (Ebendſ. פ' בראשית S. 2.). Gebiha ben Pesißa (Sanhedrin 91 a.). R. Jehuda hanaßi (Sanhedrin 39 a.); er hatte auch verschiedene Unterredungen mit seinem Freunde Antoninus (Tanchuma פ' מקץ S. 18 a. Sanhedrin 91 a.). R. Jose (Schmoth rabba Cap. 4). R. Ame (Sanhedrin 91 a.). R. Tanchum (ebendſ.). Amemar (ebendſ.), welcher sich mit einem Magier (אמגושי) unterhielt. R. Simlai (Jalkut B. M. 1 §. 14.).

Die Namen der streitenden Personen aus der andern Partey sind selten genannt. Sie werden eingeführt, mit den allgemeinen Formeln:
„es sagte ein Cofer“, (Freigeist, wörtlich ein Läugner) „ein Epicuräer,“ welches im Talmud einen Freigeist überhaupt bezeichnet, und die Rede ist daher sowohl von jüdischen Freigeistern (אפיקורס ישראל) als von nichtjüdischen (אפיקורס נכרי); „es fragte ein Min, Saducäer“, u. s. f. Auch Damen führten solche Gespräche mit den Talmudisten, die aber auch nicht genannt sind; es heißt bloß „eine Matrone fragte“ u. s. f. Es scheint, daß solche Gespräche zuweilen in großer Versammlung gehalten wurden. So heißt es (Awoda Sara S. 54. Jalkut B. M. 2 §. 288) „die Philosophen fragten die (jüdischen) Aeltesten in Rom“ u. s. f.

Diese Gespräche der Talmudisten mit den Minim sind nicht geeignet, daß die Philosophie besondern Nutzen daraus schöpfen konnte. Manche Fragen der Minim waren herzlich albern (Chulin S. 60. Jalkut Psalm. §. 862) und sind daher mehr als ein müßiges Gespräch zu betrachten, welches Zeitvertreib bezwecken sollte, denn als wirkliche Erörterung. Und so sind

die Antworten der Talmudisten ebenfalls nach dieser Art. Manche Fragen dieser Minim, welche größtentheils Heiden und in dem gröbsten Materialismus befangen waren, ohne daß derselbe zur Reflexion gekommen war, liegen jenseits aller möglichen Erfahrung, wodurch eine Antwort unmöglich gemacht wird; manche wieder liegen jenseits des gesunden Verstandes; manche derselben waren an und für sich nicht unbedeutend, sind aber schlecht gestellt und dadurch entkräftet.

Die Gespräche erinnern oft an ähnliche dieser Art, welche in späterer Zeit *jüdische* und *christliche* Gelehrte hielten, welche ebenfalls jeder festen historischen und philosophischen Grundlage entbehrten, und wo ebenfalls die oberflächliche Betrachtung einiger Bibelstellen, die nicht selten aus ihrem Zusammenhange gerissen sind, den Grund und Boden aller Polemik ausmachte, wodurch, wie sich von selbst versteht, kein festes Resultat zu erzielen war.

Bei allen diesen Gesprächen der Talmudisten mit den Minim, hielten sich erstere im Gebiet des Gleichnisses, ohne in die eigentliche philosophische Dialectik überzugehen (Sanhedrin S. 90 b. 91 a.). Ihre Schüler selbst deuteten oft im vertrauten Kreise darauf hin, daß die Antworten die sie den Minim gaben, bloß dieselben zum Schweigen bringen sollten, ohne daß sie an und für sich selbst einen besondern Werth hatten, was die Lehrer auch stillschweigend eingestanden. (Sanhedrin 91 a.)

Eigentliche metaphysische Untersuchungen begannen im Judenthum erst zur Zeit der arabischen Herrschaft, unter dem Chalifat von Bagdad, wobei wieder *Saadias* zu nennen ist als der *erste* jüdische Philosoph. Im Talmud findet sich unseres Wissens keine einzige Stelle, welche griechisch-philosophische Einflüsse verriethe. Nicht einmal genannt wird ein alter Philosoph, selbst *Philo* nicht, woraus auf die gänzliche Unbekanntschaft mit demselben zu schließen ist. Der Talmud war der *griechischen Weisheit* (חכמה יונית), worunter die griechische Litteratur überhaupt zu verstehen ist und nicht irgend ein System eines einzelnen Philosophen, im Ganzen nicht sehr hold, obwohl es an Talmudisten nicht fehlte, welche sich mit Philosophie und

Naturwissenschaften beschäftigten, z. B. R. Jochanan ben Sakai, welches im Talmud ohne Lob und Tadel bloß erzählt wird (Baba Bathra S. 134 a.). Bei Saadias erst ist die griechische Philosophie — durch das arabische Medium — sichtbar. Und einmal eingeführt, blieb sie später die geliebte Pflegetochter im Schoße des spanischen Judenthums, obwohl es ihr an Feinden nicht fehlte.

Die Araber beschäftigten sich mit Philosophie und studirten den Aristoteles in Uebersetzungen. Der menschliche Geist ward analysirt, und auf dem Wege der Analyse suchte man die höchsten Fragen der Menschheit zu lösen. So wie der Talmud früher allgemeine Ansichten an Bibelstellen knüpfte, so schmiegte sich später die philosophische Reflexion an Stellen aus dem Talmud, und dieselben erhielten dadurch eine allgemeine Bedeutung. Manche Stellen des Talmuds, welche beim ersten Anblick durch ihre Seltsamkeit überraschen, und die dem gesunden Verstand des Lesers ein Recht geben dagegen zu protestiren, verwandelten sich in den Händen spanisch-jüdischer Gelehrten in Allegorien, und gaben die Hülle her zu allgemein anerkannten philosophischen Aussprüchen; eine Operation, welche dem menschlichen Geiste von den ältesten Zeiten her eigen ist, und welche bei den Israeliten von vielen philosophischen Köpfen auf eine sehr sinnreiche Weise vollzogen wurde, wobei der Talmud sowohl als die Ausleger gewannen; ersterer, indem er der buchstäblichen Auslegung entzogen ward, welches bei manchen Stellen allerdings nothwendig war, wenn sie nicht dem Spott zur Zielscheibe dienen sollten, und leztere, indem sie ihre Meinung durch einige der vielen helldunkeln Talmudstellen begründet sahen und Manches hineinbrachten, welches ohne diese Stütze nicht leicht aufgenommen seyn würde, und so kam es, daß dicht in den Talmud hinein aristotelische Aussprüche aller Art verpflanzt wurden. Maimonides hat oft Gebrauch von dieser Art der Auslegung gemacht und hat sie auch empfohlen. (Vergl. dessen Einleitung zu Chelek). Diese Reflexion ist es, welche den Hauptbestandtheil der maurischen Cultur ausmacht, und welche den Talmud mit der Philosophie theilweise versöhnt. Bei den Mauren ge-

sellte sich dieser Liebe zur Reflexion noch die Liebe zur Systematik bei und die Sitte, selbst in strengwissenschaftlichen Werken geistreiche Verse einzuflechten, wie dies Algazali und andere thaten. Diese Sitte influirte auch auf die Israeliten, und dadurch auch auf die Piutim.

Man kann den Talmud das inhaltliche, und die maurisch-spanische Cultur das formelle Element der Piutim nennen. Das Ueberwiegen des einen oder des andern, begründet den innern Unterschied zwischen den Productionen der deutsch-französischen und der maurisch-spanischen Peitanim.

Das allgemeine Verhältniß, welches zwischen der christlichen und maurisch-spanischen Bildung des Mittelalters statt fand, machte sich auch bei den in diesen Ländern wohnenden Israeliten bemerklich. Denn durch die äußere Stellung waren die Israeliten gezwungen, die geistige Form der Völker anzunehmen unter denen sie lebten; theilt ja auch in der physischen Welt die Presse dem zwischen ihren Räumen sich befindenden Gegenstande, ihre Form mit. Dieses Verhältniß äußert sich in allen litterarischen Erscheinungen der Israeliten dieser Länder, und nicht minder auch in den Piutim derselben.

In den christlich-europäischen Ländern, wo im Mittelalter wenig Wissenschaft existirte, scholastische Theologie ausgenommen, wo der menschliche Geist schwere Fesseln trug, die Aberglaube für ihn schmiedete, machten sich ähnliche Erscheinungen bei den Israeliten dieser Länder ebenfalls bemerklich. Der Talmud war als einziges Bildungsmittel bekannt: er enthielt, nach der Ansicht der damaligen Zeit, alles Wissenswürdige, und es war, als Talmudist zu glänzen, die Ehre nach der alle strebten. Jehuda ben Tibbon sagt ausdrücklich (im Vorwort seiner Uebersetzung des Chowot hallewawoth des Bechai ben Joseph): „in den christlichen Ländern gab es (unter den Juden) seit alten Zeiten große Männer, sie beschäftigten sich aber nicht mit andern Wissenschaften, weil sie sich ausschließlich mit dem Talmud beschäftigten, und weil sie ferner keine Bücher über andere Wissenschaften besaßen" Aus einem Berichte Eben Esras (Kerem Chemed Th. 4 S. 140) scheint so gar hervorzugehen, daß man

in den christlichen Ländern den spanischen Gelehrten nicht sehr hold war. Doch diese Stelle läßt es unbestimmt, ob dies nur von Juden in den christlichen Ländern zu verstehen sei oder überhaupt. Der Talmud allein war ihr Trost für die Unbill der Zeit. Alles Denken bezog sich auf theologische Casuistik, alle Aussprüche des Talmuds wurden ohne viele Reflexion als buchstäblich hingenommen, von Allegorie hatte man keine Ahnung; Philosophie existirte nicht, und dadurch ward jedes Heraustreten aus einer beengten Anschauung, und jede ideelle Erhebung zum allgemein Menschlichen beinahe unmöglich gemacht. Eine Vergleichung der Chowoth hallewawoth des Bechai mit dem Buche Chaßidim des R. Jehuda hachaßid, bietet in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Betrachtungen dar. Wir werden später Gelegenheit haben, dem Leser über diese 2 Werke Näheres mitzutheilen.

Die Auslegung des Talmuds von der Bibel, wurde, selbst wo nicht von Ceremonialgesetzen die Rede ist, als allein gültig betrachtet. Der Wortsinn wurde in den Hintergrund gestellt und theilweise von der theologischen Auslegung verdrängt. Unter solchen Umständen ist leicht einzusehen, daß das Sprachstudium leiden mußte, welches ohne dies durch den Mangel an Grammatiken und Wörterbüchern sehr erschwert war. Der finstere Geist des Mittelalters, welcher dasselbe überhaupt characterisirt, theilte sich auch den Israeliten mit. Die allgemeine Unwissenheit der Beherrscher lastete auch schwer auf den Beherrschten. Da ferner das wenige Wissen selbst welches die damalige Zeit besaß, nur in den Händen der Geistlichkeit war, und die Schulen mit der Kirche in einer mehr als nothwendigen Verbindung standen, da ferner die Liebe zur Polemik — unterstützt von der Gewalt — damals in der schönsten Blüthe stand, so hätten die Israeliten von den Klosterschulen, selbst wenn sie darin aufgenommen worden wären, auch vielleicht keinen Gebrauch machen können, aus Furcht die Jugend würde antimosaische Begriffe hier empfangen. Auch der Umstand, daß alle Erudition damals nicht in der Landessprache, sondern in der lateinischen vorgetragen wurde, so, daß die Kenntniß dieser

Sprache selbst schon einen Theil der Erudition ausmachte, mochte mit beigetragen haben, daß die Israeliten in den Wissenschaften zurückblieben. Die unglücklichen socialen Verhältnisse in denen die Israeliten damals lebten, trugen auch das Ihrige dazu bei, daß sie allein am Buchstaben des Gesetzes hielten und daß sich überhaupt die Anschauungsweise festsetzte, welche den Menschen im Israeliten aufgehen ließ, wie in der christlichen Welt des Mittelalters, der Christ den Menschen absorbirte.

Dies Alles finden wir auch in den Pintim der deutsch-französischen Peitanim wieder. Denn aus der Art und Weise wie der Mensch mit Gott spricht, und wie er ihm vorträgt, erkennt man seine Bildungsstufe, und Kirchengesänge sind daher der Maßstab für die Intelligenz der Völker, Zeiten und Religionspartheien. In den deutsch-französischen Pintim begegnen wir nur allzuoft Mangel an Sinn für schöne Form und Wohlklang. Das Aufthürmen von Hagadbergen ohne rechte innere Verbindung, Anhäufungen von schweren, unverständlichen Wortbildungen zu deren Verständniß mehr Divinationsgabe als Bibelkenntniß gehört, characterisiren ihre Productionen. Jedes beliebige Stück von Kalir — dem Urheber aller dieser Corruptionen — liefert Belege in Fülle zu dem Gesagten, nicht minder die Pintim von Salomo dem Babylonier, Meschullam ben Kalonymus und Simon ben Isaak.

In den maurisch-arabischen Ländern, wo Cultur jeder Art einheimisch war, wo seit dem fünften Jahrhundert der Hegira Academien blühten, (vergl. Die Academien der Araber und ihre Lehrer. Von F. Wüstenfeld. Göttingen 1837. 8.) wo der Gesichtskreis durch das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften bedeutend erweitert wurde, fielen auch erleuchtende Strahlen auf die dort wohnenden Israeliten herab. Sie eigneten sich Alles an, was die Araber zu Tage förderten, waren auch die Vermittler zwischen der arabischen und christlichen Welt, und erwarben sich dadurch Verdienste um das gesammte Europa der damaligen Zeit; Verdienste, welche bis jetzt wenig gewürdigt worden sind.

Die Araber cultivirten die Philosophie, und so wie ihre Philosophen Aristoteles mit dem Coran zu vereinigen strebten, so machten sich jüdische Denker zur Aufgabe, den Stagiriten mit Moses und den Propheten in freundliche Beziehung zu setzen, und diese zwei so feindlichen Mächte miteinander zu versöhnen, wodurch Manches eine andere Gestalt erhielt. An Saadias, welcher auf dieser neuen Bahn rühmlichst voranging, schlossen sich später Salomo ben Gabirol, Moses ben Esra, Joseph ben Zadik, Jehuda Hallewi, die sämmtlich später von Maimonides überstrahlt wurden, was wohl Mitursache war, daß manche Werke der Genannten entweder ganz verschwanden, oder selten wurden.

Die Araber hatten eine reiche Sprache, deren Regeln sie in wohlgeordneten Grammatiken vortrugen, deren Wortschatz sie in guten Wörterbüchern niederlegten; sie schrieben in keiner fremden Sprache und benutzten die schöne Zeit, welche die christliche Welt auf die Sprache eines fremden Volkes verwenden mußte, zum Studium ihrer eignen Sprache.

Die Israeliten unter ihrer Herrschaft verfertigten nach arabischen Mustern hebräische Grammatiken und Wörterbücher, wodurch der materiellen Kenntniß der Sprache bedeutender Vorschub geleistet, und das Bibelstudium sehr gehoben wurde. Ohne ihre Arbeiten wäre die hebräische Sprache vielleicht ganz vergessen worden. Die Namen Jona ben Genach, Saadias Gaon, Jehuda Chiug, Samuel Hanagid, Hai Gaon, Salomo ben Gabirol, welcher die hebräische Grammatik in Versen vortrug (Ehrensäulen S. 101), Salomo Parchon, welcher außer seinem Lexicon auch noch das Wörterbuch des R. Jona aus dem Arabischen übersetzte (wie aus einen Epigraph in Cat. Bib. Vatican. Urbinates Nr. 54 erhellt.) u. a. m. bezeichnen die Begründung und Entwickelung des Sprachstudiums vor Kimchi, welcher in der Grammatik und Lexicographie alle andern eben so überstrahlte, als Maimonides in der Philosophie.

Arabische Schriftsteller beobachteten die Regeln des Wohllauts in ihren Werken in Prosa und Versen. Reim und

Metrum schmückten ihre dichterischen Productionen, worin sich geistreiche Gedanken mit der kunstvollsten Form paarten. Die spanischen Israeliten lauschten der arabischen Muse ihre poetischen Geheimnisse ab, und ließen die hebräische Muse Gedichte ächt hebräischen Inhalts in arabischen Formen vortragen. Ja, die hebräischen Dichter hielten es später, als sie sich bereits die gehörige Gewandheit angeeignet hatten, für einen Ehrenpunkt, daß die hebräische Muse der arabischen nicht nachstehen durfte, und je schwieriger die arabischen Formen waren, je mehr Anregung war es für sie, sich mit gelungenen Nachbildungen ihnen zur Seite zu stellen, und so die Ebenbürtigkeit derselben zu bewähren. Diesem Wetteifer hat die hebräische Literatur viel zu danken, sowohl Uebersetzungen als eigene Productionen. Verbreitung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und das Handhaben der Sprache im Allgemeinen, waren die wohlthätigen Folgen davon. Denn die Beschäftigung mit der Wissenschaft, ward Veranlassung den Gebrauch der hebräischen Sprache zu erweitern und Manches derselben anzupassen, was früher unbekannt war. Es waren bei den Uebersetzungen große Schwierigkeiten zu überwinden. Denn das biblische Hebräisch wollte nicht allein hinreichen die philosophische Terminologie wiederzugeben, und die Uebersetzer sahen sich genöthigt arabische Wörter aufzunehmen und sich auch mit Umschreibungen zu behelfen, wodurch allerdings dem Leser dieser Schriften Schwierigkeiten mancher Art bereitet wurden. Trotz dem sind die Vortheile nicht zu verkennen. Die Scheidewand welche zwischen der alten Sprache und den neuen philosophischen Begriffen war, wurde dadurch entfernt. Das Verdienst der Uebersetzung philosophischer Werke, welches nicht vor 1167 geschah, knüpft sich ehrenvoll an die Familie Tibbon aus Granada. Vater, Sohn und Enkel bereicherten die hebräische Literatur mit vielen schätzbaren Uebersetzungen. Jehuda ben Tibbon erhielt den Ehrennamen „Vater der Uebersetzer“ (אבי המעתיקים). Nicht minder berühmt ist sein Sohn Samuel, der Zeitgenosse und Freund von Maimonides und Uebersetzer seines More Nebuchim. Sein Sohn Moses übersetzte auch fleißig und seine Werke bewahren verschiedene Bibliotheken noch. Verschiedene an-

dere Uebersetzer haben sich später an sie angeschlossen. In der poetischen Literatur weltlichen Inhalts, erwarben sich als Uebersetzer große Verdienste, Jehuda Alcharisi durch Uebersetzung der Makamen des Hariri (Ehrensäulen S. 30) und Abraham ben Chisdai, so wie auch Kalonymus ben Kalonymus u. a. m.

Auch die socialen Verhältnisse waren für die Israeliten in Spanien zu verschiedenen Zeiten günstiger, als in den christlichen Ländern, welches sie eifrig benutzten. Die Schulen, welche zwar auch bei Moscheen bestanden (Wüstenfeld a. a. O. S. 5.), aber nicht so eng mit ihnen verbunden waren, und ein mehr selbstständiges Leben führten, standen ihnen offen; alle Bildungsanstalten durften sie gemeinschaftlich mit den Arabern benutzen, ja, man fand es damals nicht anstößig, ausgezeichnete Männer von Fach einen Lehrstuhl besteigen zu lassen. Ueberhaupt übte der Islam damals, in seiner höchsten politischen und geistigen Blüthe, mehr Toleranz aus als in späterer Zeit, wo die Blüthe des Staates abnahm, und die Zahl der litterarischen Zierden sich ebenfalls verminderte. Das Leben selbst wurde von den Israeliten der maurisch-spanischen Länder von einem freieren Gesichtspunkte betrachtet; man stand mehr in Berührung mit demselben und schmückte es durch ideale Genüsse. Alles dies zusammengenommen gab die Gesammtansicht, daß der Israelit durch den Menschen gehoben werden könne und müsse. Dies wirkte auch auf die Piutim im Allgemeinen. Reinheit der Sprache, wohlgewogene Formen, Wohlklang das Ohr erfreuend, ausgebildeter Sinn für Schicklichkeit und gehöriges Maaß, schöne Verschmelzung der Reflexion mit Phantasie characterisiren dieselben. Daher kömmt es auch, daß mehrere Gattungen von Piutim nur bei spanischen Peitanim sich finden und in schöner Vollendung dastehen, während wir sie bei den deutsch-französischen Peitanim auf der untersten Stufe finden z. B. Ermahnungen und Hymnen (Vergleiche § 34, 39). Die Hymnen der letzteren sind mehr als Litaneien zu betrachten. Ihre Verfasser zogen durch eine Pforte allein zur Erkenntniß Gottes hinein, es war die Pforte der Tradition; die Außenwelt blieb ihnen fremd, sie maßen Alles mit dem Maaß-

stabe der Ueberlieferung. Den spanischen Peitanim öffnete sich außer der Ueberlieferung, noch eine andere Pforte der Erkenntniß, die der Philosophie. Durch diese Vergesellschaftung der traditionellen und begrifflichen Erkenntniß geleitet, sprachen sie große Gedanken mit Wärme, Anschaulichkeit und innerem Aufschwunge aus, Eigenschaften welche bei deutschen Peitanim vermißt wurden. Viele Gedichte der spanischen Peitanim würden jeder Litteratur zur Zierde dienen.

Die freiere Berührung mit dem Leben, gab den spanischen Peitanim mehr Kenntniß des menschlichen Herzens und sie gebrauchten diese Kenntniß im Dienste der Frömmigkeit. Die erbaulichen Poesien derselben dringen tief in das Gemüth, sie treffen den rechten Fleck. Moses ben Esra und Jehuda Hallewi, deren religiöse Gedichte eine Zierde aller Ritualien sind, beide kannten die Welt, sie kannten die Empfindungen der menschlichen Brust, sie liehen Worte diesen Empfindungen, wovon man in Deutschland keine Ahnung hatte. Sie dachten rein menschlich, sie feierten in jungen Jahren Festtage der Liebe, verherrlichten weibliche Reize wie wenige hebräische Dichter nachher konnten; aber ihr Sinn war immer nach dem Jenseits gerichtet. Sie pflückten im Vorbeigehen manche süße Blüthen des Lebensbaumes dieser Welt, aber es war nur im Fluge; ihr Sinn war nur nach dem Baum des ewigen Lebens gerichtet. Der Vers des Predigers (Koheleth 11, 9): „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, wisse aber daß Gott dich über dieses zu Gericht führen wird" stand mit feurigen Zügen vor ihrer Seele. Sie benutzten ihr Talent zu gottesfürchtigen Zwecken, aber sie wußten auch mit der Welt ihre Sprache zu sprechen. Sie wußten die verwundbaren Seiten des Menschen zu treffen, sie drangen tief mit der Sonde des Wortes in die Wunden des Herzens, welche durch das unablässige Jagen nach Sinnlichkeit verursacht werden. Dies ist's was ihren Ermahnungen einen außerordentlichen Reiz giebt. Die deutsch-französischen Peitanim haben auf diesem Gebiete ebenfalls nichts geleistet. Die wenigen Gedichte dieser Art im deutschen Ritual entbehren, trotz einiger geistreichen Stellen, das Eindringliche und lassen den Leser kalt.

Nicht minder offenbart sich ein bedeutender Unterschied zwischen den Peitanim beider Länder, in der Bearbeitung ganz nationaler Stücke. Bei den erzählenden Piutim (vergl. § 17 f. f.) hielten sich die maurisch-spanischen Peitanim an die Bibel allein, die deutsch-französischen hingegen verflochten viele Hagadoth hinein. Ein Blick auf Jehuda Hallewis Behandlung der Purim-Geschichte (unter dem Namen מי כמוך bekannt), verglichen mit der ähnlichen im deutschen Ritual, bestätigt das Gesagte. Bei den Gebeten um materielles Wohlsein, welche bei keiner Religionsgesellschaft fehlen, bemerkt man bei spanischen Peitanim ein leises Auftreten mit Anstand, bei den deutsch-französischen Peitanim hingegen macht sich ein stärkeres Pochen auf traditionelle Momente vernehmlich. Als Beleg dazu mögen die Gebete um Thau (תפלת טל) und um Regen (תפלת גשם) dienen, welche sich, auf alte Erinnerungen in Palästina fußend, in beiden Ritualien für den ersten Tag des Osterfestes (פסח) und den siebenten des Laubhüttenfestes (שמיני עצרת) finden. Bei den Gebeten um Befreiung — ein Gegenstand welcher bei den Peitanim beider Länder häufig vorkömmt (vergl. § 30) — finden wir die Gedichte der spanischen Peitanim von einem zarten elegischen Hauch angeweht, auf Allegorie sich stützend und durchdrungen von der innersten Sehnsucht. Es ist die Geliebte welche sich bei dem Geliebten über Vernachlässigung beklagt. — Bei den deutschen Peitanim spricht sich zuweilen eine außerordentliche Derbheit aus, der Schmerz macht sich unumwunden Luft, die schöne Form übersehend, zwar ebenfalls an Allegorien sich lehnend, aber ohne Geist dieselben zu durchdringen. Es ist das Weib welches dem Ehegemahl Vorwürfe über Vernachlässigung macht.

Bei den Karäern, welche frühzeitig in Spanien sich niederließen und zahlreiche Gemeinden daselbst bildeten, waren im Allgemeinen dieselben maurisch-spanischen Einflüsse wirksam wie bei den Rabaniten. Auch sie beschäftigten sich mit Philosophie und haben eine reiche, aber bis jetzt wenig bekannte Litteratur. Ihr Sinn für Wissenschaft hat sich bis auf die neuere Zeit herab erhalten. Ihre Piutim sind größtentheils in einer rein

hebräischen Sprache abgefaßt, und viele derselben zeichnen sich durch Wohllaut und Erbaulichkeit sehr vortheilhaft aus. Ihre Verfasser haben die spanischen Piutim der Rabaniten als Vorbilder benutzt. Bei vielen derselben lassen sich die Gedichte nachweisen nach welchen die ihrigen gearbeitet sind, welches bei den einzelnen Autoren später auch geschehen wird. Es sind auch verschiedene Piutim von spanischen Autoren in ihrem Rituale aufgenommen, welches das Hinneigen zu ihren Formen deutlich beurkundet. Schon Joseph del Medigo in seinem Michtab achus (in Melo Chofnaim von Dr. Geiger Berlin 1840 S. 15) hat ihre Piutim gelobt und gebührend anerkannt.

---

7. Rückwirkung der Piutim auf die Literatur der Israeliten.

Daß die Piutim auf die damalige Zeit einen bedeutenden Einfluß ausübten, dürfte zu den unbestrittenen Thatsachen gehören, denn Kirchenlieder übten damals überhaupt mehr Einfluß aus als jetzt. Wir glauben aber ihnen mehr Einfluß zuschreiben zu müssen, als man gewöhnlich einzuräumen geneigt ist. Ihr Einfluß war gedoppelter Art. Sie wirkten nicht nur auf die Juden als solche, sondern auch auf den Menschen überhaupt. Der Einfluß auf die Juden als solche war ebenfalls zweifacher Natur. Sie erhielten erstens die nationalen und confessionellen Bezüge zu Gott in lebhafter Erinnerung. Was die Tradition und die Philosophie nur einem kleinen Kreise der Glaubensgesellschaft bot, das verbreiteten die Piutim bei der größeren Masse des Volks. Sie ergänzten die Vorträge welche die Darschanim (Prediger) in der Synagoge hielten und bereiteten die Zuhörer auch zu diesen Vorträgen vor. Wir möchten dies den dogmatischen Einfluß nennen. In sofern diese Gedichte in hebräischer Sprache abgefaßt wurden, trugen sie wesentlich zur Erhaltung und Verbreitung der Kenntniß dieser Sprache bei. Wir möchten dies den philologischen Einfluß nennen. Der Einfluß gewisser Piu-

tim auf die Israeliten als Menschen überhaupt, ist in die Augen springend. Denn eine nicht unbedeutende Anzahl dieser Gedichte enthalten Ideen, welche zu verwirklichen die Aufgabe aller Religionen ist, welche demnach der Menschheit im Allgemeinen angehören.

So verschieden nun die Elemente waren aus denen die Piutim bestanden, so verschieden waren auch ihre Einflüsse. Die französisch-deutschen Piutim welche sich mehr an die Tradition hielten, ohne philosophische Elemente in sich aufzunehmen, wirkten auch mehr national und confessionell. Sie setzten viel Hagada in Circulation, welches ältere französische rabbinische Autoritäten sehr lobten und sie deßhalb dringend empfahlen. Diese Piutim waren es eigentlich, welche die verschiedenen, vom Talmud an die Bedeutung der Festtage geknüpften Geheimnisse und Ideen in Umlauf setzten, nebst vielen biblischen Geschichten mit den nöthigen moralischen Nutzanwendungen, welches für die damalige Zeit gewiß sehr wohlthätig wirkte. Dadurch daß sie an heiliger Stätte recitirt wurden als integrirende Theile der Liturgie, erhielten sie in den Augen des Volkes schon zu den Zeiten der Geonim (vergl. oben S. 11.) einen sehr bedeutenden Werth und es zog reichliche Belehrung daraus. Dieser moralische Vortheil, wenn er auch den guten, reinen Styl nicht ersetzen konnte, muß doch von der Geschichte anerkannt werden. Der philologische Einfluß der deutsch-französischen Peitanim auf die Sprache war bloß negativ, d. h. sie trugen nach ihrer Art dazu bei eine gewisse Regsamkeit in der Sprache zu erhalten, sie verursachten daß die praktische Handhabung derselben nicht vergessen ward, ohne übrigens eine geschickte Handhabung derselben zu befördern, sie lehrten vielmehr wie man die Sprache nicht handhaben sollte.

Der dogmatische Einfluß der maurisch-spanischen Peitanim ist nicht minder bedeutend als der ihrer deutsch-französischen Collegen; ihr Einfluß aber auf Reinheit der Sprache und auf das Bibelstudium ist von der größten Bedeutung und war tief eingreifend, verdient auch deßhalb die dankbarste Anerkennung der Geschichte. Sie ergänzten durch ihre Piutim ihre lexicalischen und grammatischen Arbeiten; zeigten sie durch diese practisch den

Weg zum Verständniß der althebräischen Denkmale, so lehrten sie durch jene die geschickte Handhabung der todten Sprache, welche unter ihren Händen aufhörte eine todte Sprache zu sein; sie ward belebt für einen nicht kleinen Kreis, denn wer die Bibel verstand, verstand auch ihre Piutim. Der Musivstyl dessen sie sich bedienten, wirkte auch zurück auf das Bibelstudium. Diese Wechselwirkung ist es, welcher man so viel verdankt.

Es dar ferner nicht unerwähnt bleiben, daß durch die spanischen Peitanim auch Kenntnisse anderer Art in Umlauf gesetzt wurden. Denn die spanischen Peitanim, welche viel philosophisches und naturhistorisches Wissen besaßen, legten auch mehres davon in ihren Piutim nieder, woraus dann sehr viele Leser Belehrungen mannigfacher Art holten. Gar manche Leser mochten sich aus Ben Gabirol's Cheter Malchuth die ersten philosophischen und astronomischen Begriffe geholt haben. Beiläufig gesagt, viele Gedichte der berühmtesten spanischen Peitanim gehören eben so gut zur Geschichte der Philosophie als zur religiösen Poesie, und ein Geschichtschreiber der jüdischen Philosophie würde bedeutende Unkenntniß an den Tag legen, wenn er nicht auf solche Gedichte sein Augenmerk richten wollte. Es ist nicht selten, daß Stellen dieser Gedichte von späteren Autoren citirt werden, theils als Belege für philosophische Meinungen anderer, theils aber zur Ergänzung aus den anderweitigen Werken dieser Autoren selbst, denn die bedeutensten Peitanim schrieben auch selbständige philosophische Werke z. B. Ben Gabirol, Moses ben Esra, Jehuda Hallewi u. a. m.

---

8. Benennungen der Piutim.

a. Allgemeine Benennungen.

Die ganze Masse aller Piutim zerfällt ihrer Benennung nach in drei Hauptabtheilungen. Sie sind entweder:

1. Festgebete, welche im engeren Sinne Piutim heißen. Sie sind für die Festtage bestimmt, nämlich für das Oster- Pfingst- und Laubhüttenfest, so wie für den Neujahrs- und Versöhnungstag. Auch für gewisse Sabbathe sind solche Gebete bestimmt.

Diese Gebete heißen auch Keroboth (קרובות). Dieser Ausdruck ist aus dem biblischen Zeitwort קרב gebildet. Da dieses Wort in der Bibel sowohl „opfern" als „sich nähern" heißt, so ist der Sinn des talmudischen Ausdrucks צא וקרב בעדנו zweifelhaft. Es kann „gehe und nähere dich" übersetzt werden, wo man sich ein passendes Wort noch hinzuzudenken hätte, etwa אל הבימה oder אל התיבה (zu dem Platz des Vorbeters), oder אל ה' (zu Gott) welches auch im Midrasch (Breschith Rabba Cap. 49) so erklärt wird. Es kann aber auch „gehe und opfere für uns" übersetzt werden. Der Midrasch erklärt es einmal wirklich so (Zunz Vorträge S. 380), welches mit dem Vorhergehenden nicht im Widerspruch steht und nur beweist, daß man damals schon den Sinn dieses Wortes nicht mehr genau kannte. Die Bedeutung dieses Wortes hängt mit andern Aussprüchen des Talmuds zusammen. Es ist die Ansicht von den Talmudisten ausgesprochen, daß das Gebet in einem gewissen Verhältniß zu den Opfern stehe, daß die Gebete den Opfern correspondiren und daß jetzt das Gebet für das Opfer sei. Einige Talmudisten stellen das Gebet höher noch als das Opfer, weil das Gebet eben an keinen bestimmten Ort geknüpft ist. (Brachoth S. 32).

2. Bußgebete. Ihr späterer hebräischer Name ist Selichoth (סליחות) von dem hebräischen Zeitwort salach סלח, (verzeihen). Der Ausdruck Selicha ist sonderbar gebildet. Es heißt buchstäblich „Verzeihung", sollte aber heißen „Bitte um Verzeihung" (בקשת הסליחה). Dieser Ausdruck wird trotz seiner Sonderbarkeit am häufigsten gebraucht, und kömmt schon im geonäischen Zeitalter vor. Seltener ist der Ausdruck Maamad מעמד vom hebräischen Zeitwort amad עמד (stehen). Dieser Ausdruck bezeichnet das Aufstehen am frühen Morgen, welches die Tageszeit ist, wo diese Gebete in der Synagoge recitirt werden. Auch wird durch dieses Wort die Stellung bezeichnet worin man diese Gebete recitirte, nämlich stehend. Dieses Wort ist alt, schon Amram Gaon braucht es bei Manhig (Schibole haleket: Hilchoth Jom hakipurim § 59). Seine Worte lauten: „der Vorsänger sagt ein Maamad, welches Gebet um Versöhnung (רצוי) und Verzeihung (סליחה), Lobgesang (שבח), Dankgebet (הודייה) und

die Erwähnung des Verdienstes der Patriarchen (הזכרת זכות) enthält.“ Derselbe scheint demnach hier unter Maamad die Gesamtheit der Gebete für den Versöhnungstag zu verstehen. Von Joseph ben Awitor sagt Alcharisi daß er der erste gewesen sei, welcher in Spanien für den Versöhnungstag ein Maamad verfertigt habe. (Tachkemoni Cap. 3.). Im Machsor von Tripolis (שפתי רננות) sind die Gebete für diesen Tag überschrieben מעמד לצומא רבא. Diese Bußtage selbst vor dem Neujahrsfest, wo diese Gebete recitirt wurden, heißen auch Maamadot (מעמדות), wie aus verschiedenen Stellen des Buches Tanja erhellt. In Machsor von Tripolis befindet sich ein Cyclus dieser Gedichte von Isak ben Giath. Sie sind für 23 Tage des Monats Ellul bestimmt. Sie sind sämmtlich מעמד לליל überschrieben weil es noch Nacht ist wenn sie gebetet werden. Sämtliche Stücke sind nummerirt, und zwar nicht bloß äußerlich sondern die Gebete selbst enthalten die Zahl der Tage wie oft man schon aufgestanden ist zu diesem frommen Zwecke, welches gewöhnlich durch geistreiche Anwendung einer Bibelstelle geschieht.

Die deutsche Synagoge hat eine solche besondere Sammlung, welche, da sie zum practisch liturgischen Gebrauch bestimmt ist, oft gedruckt, commentirt, und übersetzt worden. In neuerer Zeit geschah dieses durch R. Fürstenthal in Breslau und S. Cohen in Hamburg. Sehr schöne alte handschriftliche Selichoth besitzt die Hamburger Stadtbibliothek (Cod. 15, 16 u. a. m.)

Das spanische Ritual enthält sehr wenige Selichoth.

3. Klagegesänge, wofür der ächtbiblische Ausdruck Kinnoth קינות gebraucht wird. Sie werden am Jahrestage der Zerstörung Jerusalems (ט' באב) in der Synagoge recitirt. Die deutsche und spanische Synagoge haben ganz verschiedene Sammlungen. Die Sammlung der ersten ist oft gedruckt, commentirt und übersetzt.

b. Specielle Benennungen.

Die oben angeführten Benennungen bezeichnen die Gattungen der außerordentlichen Gebete überhaupt. Außerdem füh

ren einzelne Stücke allerlei Benennungen, welche von mannigfachen Ursachen herrühren. Manche bezeichnen die Tageszeit wann dieselben recitirt werden z. B. Abend- und Morgengebete (מערבית שחרית). Die Abendgebete für die Festtage finden sich nur im deutschen Ritual und fehlen im spanischen gänzlich. In der deutschen Synagoge werden jetzt an allen Festtagen, das Neujahrsfest ausgenommen, solche Abendgebete recitirt. In alten Handschriften finden sich auch Abendgebete für das Neujahrsfest. Auch im romanischen Siddur sind einige solche gedruckt. Das Morgengebet שחרית für die Festtage heißt im portugiesischen Ritual gewöhnlich Amida עמידה.

Einige dieser Piutim erhalten ihre Benennung von dem Orte, wo sie in den täglichen Gebeten eingeschaltet werden, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt. Dahin gehören folgende, welche wir hier nach der Ordnung wie die Gebete aufeinander folgen hersetzen:

Nischmath (נשמת). Eine Art Introduction in das für Sabbathe und Festtage bestimmte Stück נשמת כל חי. Diese Introductionen finden sich nur in spanischen Ritualien. Ihr Inhalt ist verschieden, sie nehmen manches von der Bedeutung des Tages auf wofür sie bestimmt sind z. B. das נשמת שרודים im gewöhnlichen spanischen Ritual für den 3ten Sabbath vor dem 9ten Ab, welcher nach dem Anfangsworte der Haftora (Jeremias 1) auch שבת דברי heißt, u. a. m. die in verschiedenen Ritualien zerstreut sind.

Barchu (ברכו) Vor dem für alle Tage bestimmten Segensspruch ברכו את ה' המבורך. Der Inhalt ist gewöhnlich hymnenartig.

Kadisch (קדיש). Eine Introduction zu dem bekannten Gebet, anfangend יתגדל ויתקדש שמיה רבא וגו'. Dieses Gebet selbst ist alt und wird theilweise im Tractat Sofrim (19, 12) erwähnt. Dies Gebet ist chaldäisch abgefaßt. Der wahrscheinliche Grund für die chaldäische Abfassung desselben findet sich Tosafoth Berachoth (S. 3 anfangend ועונין). Viel Unwahrscheinliches darüber findet sich im Buche Tanja (S. 5) Das Gebet gewann in der späteren Zeit, als es in der Synagoge zum Seelenheil der

Verstorbenen recitirt wurde, sehr an Ansehen. Diese Introduction ist größtentheils hymnenartig und befindet sich nur in spanischen Ritualien.

Jozer (יוצר). Nach dem täglichen Gebete יוצר אור. Es wird der Ausdruck Jozer übrigens auch als Collectivum gebraucht und ist identisch mit Keroboth (vergl. § 8), zuweilen auch als Gegensatz von Mußaf und Abendgebet. (Tractat Sofrim 19, 7.)

Ofan (אופן) Vor dem täglichen Gebete והאופנים וחיות הקדש Vergl. §. 38.

Meorah (מאורה) Vor dem Segensspruch אור חדש על ציון תאיר. Der Inhalt dieses Festgebetes ist verschieden, zuweilen Gebet um Befreiung und was damit zusammenhängt, z. B. das שני זתים נכרתים im deutschen Ritual für Sabbath Chanuka; zuweilen hymnenartig z. B. אמרות האל טהורות im deutschen Ritual für Schebuoth.

Ahaba (אהבה). Vor dem täglichen Segensspruch הבוחר בעמו ישראל באהבה. Vergl. weiter unten: Lyrische Piutim (§ 27).

Sulath (זולת) nach אין אלהים זולתך. Die meisten Festtage haben solche Stücke, Neujahrs- und Versöhnungstag ausgenommen. Im Rokeach (§. 200) findet sich die Ursache davon, nach cabbalistischen Principien.

Geulla (גאולה). Vor dem täglichen Segensspruch גאל ישראל. Gewöhnlich Anspielungen auf den Auszug aus Aegypten und Gebet um Befreiung z. B. das יום ליבשה im deutschen Ritual.

Keduscha קדושה in dem Segensspruch אתה קדוש. Im Talmud heißt diese קדושת השם im Gegensatz von קדושת היום, worunter das für die Festtage bestimmte אתה בחרתנו verstanden wird (Rosch haschana Abschnitt 9 Mischna 6). Vergl. § 38. Im spanischen Ritual sind die Festgebete für die drei ersten Segenssprüche der 18, welche im Talmud אבות גבורות קדושה heißen, מגן מחיה משלוש genannt.

Im portugiesischen Ritual heißt die Keduscha für das Mußafgebet der Festtage, Cheter (כתר). Sie beginnt mit den Worten כתר יתנו לך „Die Krone reichen dir" und s. f. Im deut

schen Ritual beginnt die Keduscha für das Mußafgebet mit den Worten נעריצך ונקדישך, welches schon im Tractat Sofrim (Abschnitt 16 Halacha 11) erwähnt ist. Der erwähnte Anfang des portugiesischen Rituals steht mit talmudischen Stellen in Verbindung, wo besonders für die Hymne der metaphorische Ausdruck gebraucht ist „dem Schöpfer die Krone aufsetzen". (Vergl. Pirke drabi Elieser Abschnitt 23. Drachoth von Josua Eben Schoaib. S. 60.)

Manche bekommen ihre Benennung von den Anfangswörtern des Gedichtes selbst z. B.

Mi chamocha (מי כמוך). Jehuda Hallewi verfaßte einige Stücke dieser Art, welche historischen Inhalts sind. Das für Purim ist das bekannteste und befindet sich im spanischen Ritual.

Hoschana הושענא. Gebete verschiedenen Inhalts, theils historisch, theils hymnenartig. Die deutsche und spanische Synagoge haben zwei von einander verschiedene Sammlungen. Diese Gebete werden im Mußafgebet des Laubhüttenfestes recitirt. Der siebente Tag dieses Festes, welcher Hoschana rabba רבא הושענא „das große Hosana" genannt wird, wird besonders durch viele dieser Gebete gefeyert. Das Ceremoniell dieses Tages ist viel späteren Ursprungs und steht mit cabbalistischen Ansichten in Verbindung. (Vergl. Bechai ben Ascher כד הקמח S. 51 d)

Manche bezeichnen ein örtliches Verhältniß zu den Piutim z. B. Reschut (רשות), Einleitungen welche verschiedenen Piutim vorangeschickt werden. So giebt es Einleitungen zu Seder Awoda, zu den Asharoth. Vergl. diese Artikel weiter unten.

Auch für andere Gebete giebts solche Einleitungen z. B. für das ברוך שאמר, wovon sich mehrere im gewöhnlichen portugiesischen Ritual finden für die Sabbathe vor dem 9. Ab. u. a. m. Simon ben Zemach Duran erwähnt ein Gedicht, anfangend ברוך אשר אשש רוק וחלד welches er commentirt hat. Dieses ist im Machsor von Montpellier ebenfalls als רשות לברוך שאמר angeführt.

In alten deutschen handschriftlichen Machsorim befindet sich eine solche Introduction für die zehn Gebote welche am Pfingst-

feste vorgelesen werden, von R. Maier, anfangend ארעא רקדא (Cod. Hamb. Nr. 240 und sonst noch). Dieses Gedicht ist in chaldäischer Sprache abgefaßt. Daran schließt sich ein ähnliches, in demselben Idiom von demselben Verfasser, das bekannte אקדמות. Auch für Simchath Torah findet sich im deutschen Ritual eine solche Introduction für denjenigen der die Tora endigt (חתן תורה) und für den der die Torah wieder beginnt (חתן בראשית) welcher diese Einleitung recitirt bevor er den Segen über die Gesetzrolle spricht. Auch die Chasanim haben aus Respect vor dem Publicum eine solche kurze Introduction gebraucht, bevor sie die Gebete begonnen haben; es ist dies das bekannte מסוד חכמים ונבונים. Der Ursprung aller dieser zuletzt genannten Introductionen möchte vielleicht eine Nachbildung der Reschut sein, welche die Darschanim (Redner) recitirten bevor sie die Predigt begannen. Es war dieser Reshut der Prolog ihrer Rede.

Petricha פתיחה. Wie das Vorhergehende. In der deutschen Selichothsammlung heißt die erst Selichah mit der man die Gebete beginnt ebenfalls פתיחה.

Silluk (סלוק). Beschließt die Piutim und geht der Keduscha voran. In den spanischen Ritualien sehr selten. Vergl. weiter unten Historische Piutim (§ 16)

Manche dieser Gedichte erhalten ihre Benennung von ihrem Inhalt z. B. Asharoth § 11. Seder Awoda § 13. Seder Tamid § 14. Akeda § 18. Widui § 37. u. s. f.

Bei manchen ist die äußere Form des Gedichtes z. B. שניה. שלישיה, Ursache der Benennung; öfters auch ganz zufällige Ursachen, z. B.

Salmonith (שלמונית), welches bloß auf den Namen des Verfassers hindeutet. Von allen Gedichten welche diesen Namen führen, hieß der Verfasser Salomo. Bei der großen Menge der Peitanim, welche diesen Namen führten, läßt sich nicht angeben, wer der Verfasser ist.

Manche Benennungen sind aus fremden Sprachen entnommen z. B.

Pismon (פזמון). Zunz (Vorträge S. 383.) erklärt dieses Wort für das französische „Pseaume", welcher Meinung Rap-

poport, in einem Briefe an den Verfasser dieses, beistimmt. Rokeach, Imanuel von Fermo kennen das Wort, Alcharisi erwähnt es nie. Aber es war frühzeitig schon in Spanien bekannt. Joseph Eben Migas erwähnt es schon in seinen Responsen und giebt eine Erklärung davon. Nach ihm stammt es aus dem Grichischen her. Vergl. auch Tischbi von Elias Levita Art. פזם. Bei Schibule haleket S. 39 b findet sich der Ausdruck פזמון שלמונית.

Rehutah (רהוטה). Ist ebenfalls dunkeln Ursprungs. Es findet sich in alten deutschen Handschriften z. B Cod. hebr. Bibl. Hamb. Nr. 17, welches Herr H. J. Michael in den Zusätzen zu Heidenheims Einleitung zu den Piutim (Hanover 1839) bereits angeführt hat. Das im deutschen Ritual für den Versöhnungstag befindliche ובכן מי לא ייראך ist רהיטי überschrieben. Der Verfasser des Schibule haleket kennt auch diesen Ausdruck. Er erwähnt ihn auf dem letzten Blatte seines Werkes. Auch Simon ben Zemach Duran erwähnt zu Ende seiner Reponsen diesen Namen. Es ist schwer anzugeben, ob das talmudische Zeitwort רהט (laufen) die Grundlage dieses Ausdrucks ist, wo dann das Wort רהיטה entweder auf das Abwickeln eines Bibeltextes hindeutet, wie dies bei dem erwähnten Gedichte ובכן מי לא ייראך der Fall ist, oder auf den wiederkehrenden Refrain eines Gedichtes.

Folgende Namen ferner, deren Ursprung und Bedeutung uns bis jetzt ganz unbekannt ist, kommen nur im spanischen Ritual vor: אלמרתיה אִלכרוג, מסתגאב רהבא, עסטריוטא, מחרך. Letzteres bedeutet ein Klagelied, das hebräische מר (bitter) ist in die Augen springend, die Form dieses Wortes ist arabisch. Aus den Reponsen des R. Isaak bar Scheschet (תשובות ריב״ש) erhellt daß man die Gedichte die man bei dem Leichenbegängniß großer Männer recitirte, (ein Gebrauch welcher in Aegypten schon zur Zeit des Maimonides üblich war), ebenfalls אלמרתיה nannte. Derselbe erzählt nämlich (Reponsen Nr. 60), daß er bei dem Grabe des R. Astruk Hakohen an der Spitze der Leidtragenden ein אלמרתיה recitirte.

Zweites Hauptstück.

9. Inhalt und Arten der Piutim

Alle Gebete im gewöhnlichen Siddur (Gebetsammlung), lassen sich ihrem Inhalte nach auf Stellen in den Psalmen zurückführen; so wie alle Piutim sich auf Stellen in dem Gebetbuche reduciren lassen, folglich auch auf die Psalmen. Die täglichen Gebete sind inhaltliche Auszüge aus den Psalmen, und die Piutim schlingen sich um die Gebete, wie duftende Zierblumen um einen schönen, kräftigen Baum.

Die Psalmen sprechen das allgemein Menschliche mit einer Stärke aus, wie es vielleicht in keiner Nation und in keiner Religionsparthei je geschehen ist. Was die menschliche Brust bewegen kann, alle Abstufungen der geistigen Freuden und Leiden, welche der Mensch hienieden zu empfinden fähig ist, sind in ihnen mit einer Wahrheit und Kraft ausgedrückt, welche mit Recht die Bewunderung aller Zeiten sich erworben haben. Der Grund dieser Erscheinung ist allein im Monotheismus zu suchen und in der Ansicht von der Reinheit und Erhabenheit des höchsten Wesens, welche aus dem Monotheismus entspringt, wodurch sich das Verhältniß des Menschen zu Gott eigenthümlicher und inniger gestaltet hatte als im Heidenthume. Sie wurden auch deßhalb das Handbuch aller Andächtigen, nicht nur bei den Juden, sondern auch bei andern Religionsgesellschaften. Diesen allgemein menschlichen Bezügen zu Gott gesellten sich in den Psalmen noch die israelitischen bei. Das specielle Verhältniß derselben zu Gott, wie es auf Ueberlieferungen beruhte,

ward bei verschiedenen Anlässen in vielen dieser Psalmen besprochen. Dankend für empfangene Wohlthaten und klagend über erlebtes Mißgeschick näherte sich der Verfasser derselben immer dem Gott seiner Väter. Dadurch sind sie den Israeliten aller Zeiten werth und wichtig geworden. Spätere Zeiten erlebten abermals den Inhalt der Psalmen — denn es giebt nichts Neues unter der Sonne, und die Weltgeschichte wiederholt nur alte Begebenheiten — und in solchen Zeiten der Freude und der Noth fand man die Verhältnisse schon ausgesprochen in denselben, und klammerte sich auch an dieselbe.

Dieses zweifache Element des Menschlichen und Nationalen, welches die Psalmen enthalten, begegnet uns wieder in den gewöhnlichen Gebeten, wie ja überhaupt, so weit die historische Kunde reicht, die Menschheit noch nicht für sich allein bestanden hat, sondern immer nur in Particularitäten, wo dann entweder die Geographie oder die Confession die Scheidelinie gezogen hat. Was die Gebete nur andeuteten in wortkarger Beschränktheit, das führten die Pintim weiter aus, und man könnte die täglichen Gebete das Gerippe der Pintim nennen, so wie letztere die Musculatur der ersten. —

Der Inhalt der Pintim ist so mannigfaltig wie ihre äußere Form, und er mußte es auch seyn. Vermittlung zwischen dem Talmud und dem Volke, Verbreitung historischer Ueberlieferungen, deren Kenntniß für jede Religionsgesellschaft theilweise von absoluter Nothwendigkeit ist, so wie allgemeiner moralischer Ansichten, war der Hauptzweck derselben. Die Verfasser dieser Gedichte wollten das Volk belehren über die Vergangenheit, die zugleich für die Gegenwart trostbringend seyn sollte; sie wollten ferner sein Gemüth zu guten Vorsätzen anregen, kurz, sie wollten den Juden und den Menschen von der Erde zum Himmel hinaufziehen, und so mußten sie nothwendig alle Verhältnisse des jüdischen Lebens mit ihren Gedichten umschlingen. Die Synagoge, welche allen Verhältnissen des Lebens eine höhere Weihe zu geben bemüht ist, nahm diese Pintim mit Vergnügen an und erkannte dieselben als brauchbare Mittel zu löblichen Zwecken.

Manche dunkle Vorstellung, welche über die Piutim überhaupt und über ihre Stellung zur Literatur und zum Volksleben der Israeliten obwaltet, rührt daher, daß theils eine durchgreifende Cultur- und Literaturgeschichte derjenigen Periode, worin diese Piutim entstanden und sich entwickelten, bis jetzt gänzlich fehlt, welche man auch vielleicht für immer wird entbehren müssen, da viele Hauptwerke dieser Zeit für uns verloren sind; theils aber auch eine übersichtliche Darstellung ihres verschiedenartigen Inhalts bis jetzt fehlte, wodurch Verirrungen mancher Art entstehen mußten.

Wir versuchen jetzt zum erstenmal dem Leser eine solche Classification der Piutim nach ihrem Inhalt zu liefern, wodurch ihre Stellung zur Liturgie und ihr inneres Wesen klarer hervortreten muß.

Betrachten wir die große Masse aller auf uns gekommenen Piutim, so unterscheiden wir bald wie in den Psalmen und in den täglichen Gebeten, zwei Hauptgattungen derselben, nämlich

I. Piutim nationalen } Inhalts
II. — allgemeinen }

Die erste Gattung, welche auf Bibel und Tradition beruhet, und deshalb nur für Israeliten als solche Werth hat, geht in 2 ganz verschiedene Unterabtheilungen auseinander, die unter sich in keiner Verbindung stehen und nur durch das allgemeine Band des Nationalen vereinigt werden. Diese Unterabtheilungen bilden die Piutim.

A. didactischen } Inhalts
B. historischen }

Die Gesetzkunde und die Geschichte der Glaubensgesellschaft werden durch diese 2 Arten repräsentirt. Die Gesetzkunde ward hierdurch aus den Händen der Talmudisten von Fach in die des Volkes gelegt, es ward der Inhalt der Gebote demselben dadurch bekannt, wenn auch die Kenntniß der besondern Bestimmungen immer nur durch ein ausgedehntes Studium erworben werden konnte. Diese Gattung ist der jüdischen Liturgie eigenthümlich, so wie es auch die Gesetze selbst sind. Das Hinweisen auf

die historische Vergangenheit der Glaubensgesellschaft, ist ihr mit allen andern Religionspartheien eigen. Denn ihnen sämmtlich sind die Begründer und Entwickler der Glaubensansicht Symbole, welche zugleich die Zukunft der ganzen Gesellschaft in sich enthalten, wenn dies auch nicht für alle Augen sichtbar ist.

Die Ideen welche der Menschheit überhaupt wichtig sind z. B. Gott, Unsterblichkeit, Weltgericht u. s. f. sind der Inhalt der zweiten Gattung. Sie haben selbstständigen Werth und erleiden keine Beschränkung durch confessionelle Rücksichten. Die Piutim allgemeinen Inhalts umfassen.

A. die Ermahnung.

B. die Hymne

I. Gedichte nationalen Inhalts.

10. A. Piutim didactischen Inhalts.

Das Belehren ist der Hauptzweck dieser Gedichte. Sie wollen etwas Gegebenes vor dem Beschauer ordnen und zurechtlegen. Aber diese Belehrung kann, wie das Gesetz selbst, welches eine äußere und eine innere Seite hat, ebenfalls zweifacher Art seyn. Das Aeußere des Gesetzes ist die bloße That ohne Hinzutreten der Reflexion, das Innere derselben ist der Sinn den man der That beilegt, dies ist ein Product des Nachdenkens. Diese Piutim können nun entweder auf das rein Talmudische der Gebote sich beziehen, auf das Aeußere der Gesetze; wir nennen sie didactisch-talmudische; oder sie beziehen sich mehr auf Glaubensartikel und den innern Sinn der Gesetze, insofern dadurch gewisse Ideen versinnbildlicht werden, und sie können dogmatisch-allegorische genannt werden.

a. Didactisch-talmudische Piutim.

Diese Gedichte enthalten versificirte Gesetzbestimmungen Halachoth (הלכות) und man könnte sie auch halachische Piutim nennen. Diese Gedichte stehen im engsten Zusammenhange mit dem Talmud, und sind eine der jüdischen Liturgie eigen-

thümliche Erscheinung. Die Peitanim haben hierdurch dem Talmud Eingang bei dem Volke verschafft und viel zu seiner Verbreitung beigetragen. Es wurden sowohl sämmtliche Gebote versificirt, welche Asharoth heißen als auch einzelne Gebote mit ihren nähern Bestimmungen auf diese Weise behandelt.

---

11. Asharoth. אזהרות

Als der Talmud sich allmählich verbreitete und die theologischen Academien (Jeschiboth ישיבות) beschäftigte, und dies geschah bald nach Abfassung desselben, gelangte man bald zur Ueberzeugung, daß derselbe in seiner jetzigen Gestalt, theils seines Umfangs, theils der ihm eigenthümlichen Dialektik halber, nie Gemeingut des Volkes werden könne. Frühzeitig fielen daher jüdische Gelehrte auf den Gedanken, zweckmäßige Auszüge aus demselben zum Gebrauche junger Theologen zu machen, worin die Syllogismen, welche im Talmud wie eine Pyramide sich aufthürmen, weggelassen wurden. R. Achai und R. Simon Kairo, (beide um 740) waren die ersten welche solche Compendien lieferten. Ersterer ordnete sein Werk nach den in der Synagoge üblichen Wochenabschnitten des Pentateuchs (פרשה). Sein Buch heißt Scheeltoth (שאלתות), weil es in Fragen eingetheilt ist. Der zweite ordnete sein Buch nach bestimmten Rubriken, es ist unter dem Namen הלכות גדולות bekannt. Letzterer nahm in sein Buch nur solche Gebote auf, welche heutzutage noch bindend sind, mit Uebergehung aller solchen, deren Befolgung nur in Palestina geboten ist (מצוות התלויות בארץ)

Der Talmud spricht öfter von 613 Geboten, welche in der Bibel enthalten sein sollen, ohne sie jedoch namentlich aufzuführen, welches später Streitigkeiten verursachte. Es war leicht vorauszusehen, daß sich jemand das Aufzählen derselben zur Aufgabe machen würde. Der erste welcher dies that war der erwähnte Verfasser des Halachoth Gedoloth; er that es ohne alle Auseinandersetzung und ohne irgend eine Deduction zu geben. Später wurden diese Gebote sämmtlich versificirt und diese heißen Asharoth.

Zur Zeit der Geonim, lange vor Saadias, waren diese Stücke schon bekannt. Amram Gaon (bei Abuderham Hilchoth Schbuoth הלכות שבועות) erwähnt sie schon, ohne Angabe des Verfassers. Saadias ist der erste Verfasser von welchem wir sichere Nachrichten haben. Er verfertigte die Asharoth in Reimen. Die Merkwürdigkeit dieser Erscheinung wird dadurch noch erhöhet, daß darin alle 613 Gebote aus dem Decalog selbst deducirt werden, eine Idee welche in philosophischer Hinsicht höchst beachtenswerth ist, und welche in späterer Zeit unter jüdischen Gelehrten mehrere Nachahmer fand, z. B. von Bechai ben Ascher in seinem Buche כד הקמח (Artikel תורה, שבועות) und von dem ungenannten Verfasser des Mussar haskel (מוסר השכל). Raschi und Abraham ben Esra citiren diese Asharoth des Saadias; leider aber sind dieselben nicht auf uns gekommen, welches in vielen Beziehungen sehr bedauerlich ist. Es scheint übrigens daß, außer Saadias, noch andere Asharothdichter diese erwähnte Idee desselben ausführten. (Vergl. Deraschoth von Josua Eben Schoaib S. 60 d.)

Als dieser Weg eingeschlagen war, als die Muse sich einmal bequemt hatte die Halacha versificirt vorzutragen, fehlte es an Nachfolgern nicht. Spanische und französisch-deutsche Peitanim wetteiferten darin, Asharoth zu verfertigen. Diese wurden schon sehr früh, wie noch jetzt, am Pfingstfeste (שבועות), als dem Jahrstage der Gesetzgebung auf Sinai (מתן תורה), in der Synagoge recitirt. Der erste Peitan spanischer Abstammung welcher Asharoth verfertigte, die auch auf uns gekommen sind, war Salomo ben Gabirol. Isaak ben Ruben aus Barzellona, Moses ben Nachman aus Girondi, Isaak Kimchi aus der Provence, Menachem ben Moses Tamor, Menachem Egusi, Elias Bilbi, Elias Hedni Josua Benvenisti haben sich ihm angeschlossen.

Von den deutsch-französischen Peitanim ist Elias der Alte zuerst zu nennen, welcher ein älterer Zeitgenosse des ben Gabirol war. Einige Ungenannte haben sich ihm angeschlossen.

Die bis jetzt genannten Autoren gehören den Rabaniten an, aber auch die Karäer blieben nicht zurück. Die Idee des Saadias, alle Gebote aus dem Decalog zu deduciren, führte bey ihnen Jehuda ben Elias Hadassi aus, ein Zeitgenosse des Abraham ben Esra (Orach Zadikim S. 14.). Dieses Werk, welches wir aus eigner Ansicht kennen, hat mit der Idee des Saadias nur den Plan gemeinschaftlich, denn das genannte Werk ist großen Umfangs und ist mehr als große umfassende Encyclopädie der mosaischen Gesetze zu betrachten, und die Confusion welche in diesem Werke vorherrschend ist, verringert den Werth desselben gar sehr.

Eigentliche Asharoth, nach dem Muster der rabanitischen, besitzen die Karäer von ihrem gelehrten und berühmten Peitan R. Elias Beschizi, welche sich im caräischen Ritual befinden.

---

12. Einzelne versificirte Gebote.

An diese Asharoth, welche die Gesammtmasse der Gebote übersichtlich geben, schließen sich andere Gedichte an, deren Verfasser es sich zur Aufgabe machten, gewisse Specialitäten einzelner Gebote nach talmudischen Bestimmungen vorzutragen.

Sowohl spanische als deutsch-französische Peitanim haben solche Gedichte verfertigt, wobei wohl das Merkwürdigste ist, daß die meisten derartigen Stücke der spanischen Peitanim sich im deutschen Ritual befinden, während sie aus den spanischen Gebetbüchern gänzlich ausgeschlossen sind. Die Zahl dieser Gedichte ist nicht unbedeutend, und wir sind nicht Willens sie hier sämmtlich anzuführen. Erst im speciellen Theile unseres Werkes soll dies bei der Besprechung der einzelnen Autoren geschehen.

Der Ursprung dieser Gedichte — deren erster Verfasser, für uns wenigstens, der erwähnte Salomo ben Gabirol ist — ist durch verschiedene Aussprüche des Talmuds allem Anscheine nach veranlaßt. Es wird nämlich im Talmud (Bechoroth S. 58) darauf gedrungen, daß die Gesetze der Festtage an dem Festtage selbst oder kurze Zeit vorher schon, dem Volke bekannt

gemacht werden sollten. (Vergl. auch Jalkut zum hohen Liede §. 982). Daher kam es daß man die Gesetze, welche sich auf das Osterfest beziehen, am Sabbath vorher recitirte, welcher Sabbath auch der große Sabbath (שבת הגדול) heißt; eine Benennung, welche mehereren Lesern aus der Kirchengeschichte bekannt sein dürfte (vergl. Neander's Geschichte der Kirche Th. 2 S. 365). Diese Benennung kömmt in Midraschim vor, welche nicht auf uns gekommen sind. Die Ursache derselben läßt sich nun nicht mehr bestimmt angeben; Bei Eben Schoaib (a. a. O.) finden sich deren mehrere. Spanischer Seits hat Jehuda hallewi ein Gedicht für diesen Sabbath verfertigt. Eben Schoaib (a. a. O.) spricht im Allgemeinen von Asharoth für diesen Sabbath, ohne aber einzelne Autoren zu nennen. Französischer Seits ist Joseph Tob Elem zu nennen. Mehrere Ungenannte, deren Gedichte in verschiedenen Ritualien zerstreuet sind, schließen sich beiden Genannten an.

Verschiedene andere Gedichte dieser Art werden in der Synagoge an demjenigen Sabbath recitirt, wo dieses Gebot in der Sabbath-Vorlesung des Pentateuchs enthalten ist, z. B. das Gedicht von Ben Gabirol über die Schaufäden (ציצית) für Sabbath שלח לך so auch das Gedicht von Jehuda hallewi über die Denkriemen (תפלין) für Sabbath Ekeb (פ' עקב). Von einem Ungenannten ist die Versification der Gesetze des Lampenfestes (חנוכה) vorhanden, u. a. m. von genannten und ungenannten Autoren, welche allenthalben zerstreuet sind.

Manche dieser Gedichte sind wohllautend, worin auch ihr ganzer Werth besteht, denn eigentliche Poesie läßt sich weder bei ihnen, noch bei den Asharoth erwarten. Wie sollte es auch anders sein? 613 Gebote, des verschiedenartigsten Inhalts, durch Nichts innerlich verbunden als durch das lose Band des Beieinanderstehens in einem Abschnitte der Bibel, durch Nichts äußerlich zusammengefügt als durch das lose Band des Reimes, wie sollten diese den Weg finden zum Gefühl? wie sollten einzelne Ceremonialgesetze mit ihren detailirten Bestimmungen, die nur dem Verstand Beschäftigung darbieten, mit dem Hauche der Dichtung sich vereinen? — Allerdings hätten die Asharoth

füglich mit der Parabel, und die einzelnen versificirten halachitischen Gedichte mit der Allegorie verwebt werden können; aber dadurch wäre die Kürze — das erste Bedürfniß dieser Gattung für den Gebrauch in der Synagoge — verloren gegangen und damit auch die Erreichung ihres eigentlichen Zweckes. So wie diese Gedichte jetzt sind, kann man ihnen nur den Werth der Gedächtnißverse zugestehen, von welchem Standpunkte aus spätere Gelehrte sie wirklich betrachtet zu haben scheinen z. B. Moses ben Chawiw in seinem Buche Darke Noam, und hier ist ihnen der Nutzen durchaus nicht abzusprechen.

b. Halachitische Tempelerinnerungen.

13. Ordnung des Gottesdienstes im Tempel zu Jerusalem.

a. Seder Awodah. סדר עבודה.

War der Zweck der bis jetzt betrachteten Productionen bloß dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, das schnelle Erlernen der Gebote zu befördern, oder das Wiederholen derselben zu erleichtern; so gesellt sich den jetzt zu betrachtenden Stücken außer dem halachischen, noch ein anderes Element bei, welches das elegische genannt werden kann, nämlich die wehmüthige Erinnerung an verschiedene Zustände einer verschwundenen Zeit. Es ist die Aufgabe dieser Art von Gedichten, diese Zeit dem Gedächtnisse vorzuführen und dieselbe zu bestimmten Zwecken lebendig im Gemüthe der Glaubensgesellschaft zu erhalten.

Die Ordnung des Gottesdienstes am Versöhnungstage, wie sie angedeutet ist in der Bibel (B. M. 3 16.) und welche Stellen der Hohepriester selbst an diesem Tage im Tempel vorlas, (Joma S. 18.) ist im Talmud nebst allen sich darauf beziehenden Einzelnheiten mit großer Genauigkeit der Nachwelt überliefert (Tractat Joma), und diese Specificirung ist der Inhalt des allem Anscheine nach schon zu den Zeiten des Talmuds üblichen Seder Awoda. Spätere Peitanim bemächtigten sich frühzei-

tig dieses Stoffes. Diese von den Peitanim versificirten Stücke wurden später ein integrirender Theil der Liturgie des Versöhnungstages, die in den verschiedenen Ritualien allenthalben zerstreut sind.

Der Ursprung aller dieser Bearbeitungen, ist ohne Zweifel in einer Stelle des Talmuds zu suchen (Taanith S. 27. b.), wo es heißt „daß jetzt, wo kein Opferdienst stattfindet, das Lesen der Opferabschnitte in der Bibel eben so segensreich sei als das Opfer selbst". Diese talmudische Stelle findet ihre Stütze an einem Bibelvers (Hosea 4, 3.) wo es heißt „wir wollen die Opferstiere mit unsern Lippen ersetzen" (ונשלמה פרים שפתינו).

Das Lesen dieser Stücke soll auch an jene Zeiten erinnern, wo Gottes Huld, nach der talmudischen Ueberlieferung, offenbare Beweise der Vergebung der Sünden gab, durch das Verwandeln des rothen Fadens am Ziegenbock welcher nach Asasel geschickt wurde (B. M. 3. 16, 26.) in einen weißen, womit eine spätere Zeit die Verse Jesaias (1, 17.) in Verbindung brachte „wenn eure Sünden roth sind wie Purpur, werden sie weiß werden wie Wolle."

Diese Ideen liegen allen Seder Awoda's zu Grunde, und die Bearbeitung derselben ist von den Peitanim vielleicht mehr als Mittel denn als Zweck gebraucht. Aus manchen Stellen des Talmuds ist diese Ansicht auch zu begründen. Ist ja nach denselben die Symbolik des Opfers selbst keine andere, als das Erheben des Israeliten zu Gott, nachdem der Mensch in ihm sich zuvor durch innere Reue und durch kräftiges Gebet von dem Irdischen zum Himmel erhoben hat.

Solche Seder Awoda's gab es bereits im geonäischen Zeitalter (Ehrensäulen S. 5.). Aus einer Stelle des Nachmanides (Joma), wo er von einem „babylonischen Seder Awoda" (סדר עבודה הבבלי) spricht, wäre vielleicht zu entnehmen, daß zu seiner Zeit noch ein Seder Awoda aus der talmudischen Epoche existirte. Mit Bestimmtheit sagt derselbe ferner, daß Kalir ebenfalls einen solchen schrieb, welches auch bei der Regsamkeit dieses Peitan, alle jüdische Festtage mit einem Netze von Piutim zu überziehn, sehr wahrscheinlich ist. Das erste jedoch,

den Seder Awoda aus der Zeit des Talmuds betreffend, ist nicht ganz sicher, da die von Nachmanides angeführte Stelle auch einen andern Sinn zuläßt; er könnte vielleicht die Awoda von Salomo dem Babylonier im Sinn gehabt haben. Ueber den ersten Verfasser eines Seder Awoda nach Kalir ist nichts Näheres bekannt; jedenfalls aber darf vermuthungsweise angenommen werden, daß derselbe in Babylon lebte. Spanische und deutsche Peitanim verfertigten später mehrere solche Stücke. Auch besitzen wir mehrere Gedichte dieses Inhalts von Peitanim, deren Vaterland eben so unbekannt ist als ihr Zeitalter. Jose ben Jose und Simon Cofe sind hieher zu zählen (vergl. über letztern Kerem Chemed Th. 3. S. 202).

Von spanischen Peitanim ist Joseph ben Awitor zuerst zu nennen, dem sich Isaak ben Giath angeschlossen hat. Ob Salomo ben Gabirol ebenfalls einen solchen verfertigte, ist ungewiß; auch von Moses ben Esra kann man es nicht mit Bestimmtheit behaupten. De Rossi (Cod. 61.) erwähnt einen Seder Awoda von ben Esra und läßt es unbestimmt, ob darunter Moses oder Abraham zu verstehen sei.

Von deutschen Peitanim begegnet uns zuerst Salomo der Babylonier, dem sich Meschullam ben Kalonymus anschließt und ein Ungenannter in der deutschen Selichothsammlung, denn das daselbst befindliche אבצרה פני כליך רב muß hieher gezählt werden. Auch muß hier R. Jochanan der Alte erwähnt werden, dessen Vaterland, allem Anscheine nach, Italien war und dessen Seder Awoda sich im italiänischen Ritual befindet, welcher aber geistig in der engsten stylistischen Verwandtschaft mit den deutschen Peitanim steht.

Der Bau aller dieser Gedichte, bleibt sich in allen Liturgien gleich. Eine Einleitung, das Lob Gottes enthaltend, so wie auch versificirte biblische Geschichten nebst sonstigen Reflexionen, steht an der Spitze dieser Gedichte. Solche רשות existiren auch von Salomo ben Gabirol und Moses ben Esra im gewöhnlichen portugiesischen Ritual. Hierauf folgt der eigentliche Seder Awoda, welcher die Einzelnheiten der hohepriesterlichen Functionen am Versöhnungstage darstellt, streng an die talmu-

dischen Ueberlieferungen sich haltend. Dieses ist der halachische Theil dieser Gedichte. Der darauffolgende enthält die elegischen Elemente dieser Gedichte, nämlich die Beschreibung der Herrlichkeit des Hohepriesters wenn er den Tempel verließ, welche gewöhnlich mit den Worten anfängt, „wahrlich wie gar herrlich war der Hohepriester wenn er das Heiligthum verließ (אמת מה נהדר כהן גדול בצאתו)" und wie Rappoport (Kalir: Anmerkung 20) bereits bemerkt hat eine Nachbildung von Sirach (Cap. 20 V. 4 — 9) ist. Eine Fortsetzung dieses Stücks ist das unmittelbar darauf folgende, mit den Worten beginnend „heil dem Auge, welches dieses Alles gesehen hat" (אשרי עין ראתה כל אלה). Die Peitanim überbieten sich in Beschreibung der alten Herrlichkeit, welche ehemals das Gesicht aller vor Freude strahlend machte, woran sie das Traurige der Gegenwart knüpften, wo dieses Alles entbehrt wird. Solche Stücke sind vorhanden von Salomo ben Gabirol, Moses und Abraham ben Esra und von Jehuda hallewi. Den Beschluß des ganzen Seder Awoda machen Gebete aller Art, um Befriedigung geistiger und körperlicher Bedürfnisse, um baldige Erbauung des Tempels u. s. f.

Es liegt in der Natur der Sache daß der innere Werth der Seder Awoda nicht bedeutend ist, die elegischen Stücke ausgenommen.

---

14. Ordnung des täglichen Gottesdienstes im Tempel.

Seder Tamid. סדר תּמיד.

Denselben Grund der Entstehung und denselben Werth beinahe wie das Vorhergehende, haben auch die hier zu betrachtenden Piecen. Sie stellen nach talmudischen Ueberlieferungen den täglichen Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem dar.

In diesen Gedichten tritt mehr der halachische Character hervor, das elegische Element ist wohl angedeutet, tritt aber nicht so bestimmt heraus wie in der vorhergehenden Gattung. Diese Erscheinung ist auch dadurch zum Theil erklärlich, daß sie

sämmtlich von französisch-deutschen Peitanim herrühren, bei denen das Elegische nicht zum Durchbruch kommen konnte. Unseres Wissens existirt von einem spanischen Peitan kein Gedicht dieser Art.

Der erste von welchem ein solches Gedicht auf uns gekommen ist, dürfte wohl Mair ben Isaak der Vorsänger (ר' מאיר ש"ץ) sein, welchem sich Rabenu Efraim, Baruch ben Samuel, David ben Kalonymus und Nathanael aus Chinon angeschlossen haben.

---

15. Piutim dogmatischen Inhalts.

An die didactischen Gedichte, welche bloß versificirte Halacha (Gesetzbestimmungen) enthalten, schließen sich Gedichte dogmatischen Inhalts. Wir verstehen darunter im weiteren Sinne des Wortes alle Gedichte welche entweder Glaubenssätze enthalten, oder die Symbolik der Gesetze. Die halachisch-didactischen Piutim geben ein Skelet der Gesetze ohne innere Belebung, man könnte sie biblische categorische Imperative nennen. Sie betäuben den Menschen durch ihre Menge und bewältigen ihn, ohne daß er sich mit ihnen in ein Verhältniß setzen kann. Die dogmatisch-allegorischen hingegen wirken belebend auf dieses Gerippe. Der Mensch kann sich damit in Verbindung setzen und kann sich ein inneres Verständniß davon verschaffen, indem er die Ideen, welche durch solche Symbolisirung verkörpert werden sollen, schon in sich trägt.

Diese Symbolik tritt schon im Talmud hervor. Schon damals war man bestrebt manche Gebote als Hülle für allgemeine Ideen zu betrachten, von vielen Specialitäten derselben sind sinnbildliche Auslegungen gegeben, ohne daß durch die sinnbildliche Betrachtungsweise der Gesetze die specielle Befolgung derselben aufgehoben wurde. Der Buchstabe des Gesetzes besteht für sich, und die Allegorie ebenfalls. Das Gebiet der Gesetze ist durch die Tradition ein für allemal abgeschlossen, der Buchstabe ist alleiniger Beherrscher desselben. Das Gebiet der Symbolik hingegen hat Raum für Alles, was die Phantasie des Einzel-

nen darin sucht und findet. Die Combination beherrscht dieses Gebiet und viele Allegorien können, selbst wenn sie sich gegenseitig aufheben, dennoch freundlich neben einander bestehen. Eine spätere Zeit folgte auf der von den Talmudisten vorgezeichneten Bahn und spann manches noch weiter aus.

Diese Symbolik der Gesetze ist, wie alle allegorische Erkenntniß, für den zersetzenden Verstand durchaus nicht hinreichend, denn so lange der Verstand thätig ist, kann er das Verhältniß von Ursache und Wirkung nicht aufgeben. Die Allegorik ist für die Phantasie, was ein Gedächtnißvers für den Verstand ist.

Von den meisten Festtagen ist in der Bibel ihre Ursache angegeben, der Talmud brauchte bloß einige Allegorien an das Bestehende zu knüpfen. Von einem Festtage jedoch steht in der Bibel sehr wenig und er verdankt seine Bedeutung einzig und allein der Tradition. Es ist hier die Rede von dem Neujahrsfeste (ראש השנה). Die Tradition hat die Idee des Gerichts an diesen Tag geknüpft. (יום הדין). Diese Idee, welche in der Bibel häufig vorkömmt, nebst der Idee von den Büchern Gottes worin die Handlungen der Menschen verzeichnet werden, so wie die Bücher des Lebens und anderes zu diesem Ideenkreis Gehörendes, hat der Talmud sämmtlich mit diesem Feste in Verbindung gebracht, es ward daher ein sehr ernstes und beinahe der Andacht allein gewidmetes. Die Idee des Gerichts, welche allen Religionen als Schlußstein des moralischen Lehrgebäudes eigen ist, ward an diesem Tage verkörpert. Das Ahnungsvolle der Zukunft, die Ungewißheit dessen was sie dem Menschen bringt, ist in der Idee des Gerichts ausgedrückt. An der Schwelle des neuen Jahres steht der Mensch erwartungsvoll, den unbekannten Ereignissen entgegensehend. Diese Ereignisse aber sind nicht ein Werk des Zufalls, wodurch der Mensch allen Halt und alle moralische Selbstständigkeit verlöre, sondern sie sind ausgetheilt von dem Lenker des Alls, dessen unerforschliche Weisheit die Schicksale des Einzelnen wie die des Weltalls leitet. „Alle Ankömmlinge der Welt — so lauten die Worte des Talmuds (Rosch haschana 16 a) — gehen an diesem Tage vor ihm (Gott) vorüber wie die Heerde vor dem Hirten und er

bestimmt ihr Schicksal". Die Handlungen des Menschen welche verbindend und trennend zwischen Gott und ihm treten können, müssen streng beobachtet werden, gute Vorsätze müssen nicht nur gefaßt sondern auch ausgeführt werden, und die Anhänglichkeit an Gott muß sich aber dadurch bethätigen.

In der Bibel ist das Blasen mit einem Widderhorn für das Neujahrsfest angeordnet, die näheren Specificationen sind im Talmud angegeben. An dieses Blasen schlossen sich in der talmudischen Zeit auch Gebete, welche die Hauptideen entwickelten von welchen die Menschheit getragen wird. Das Dasein Gottes ist der Grundstein worauf dies Moralische der Menschheit ruht. Ist diese Idee gefunden, so knüpft sich leicht daran das Verhältniß desselben Gottes zur Welt, ausgesprochen durch das Wort *Vorsehung*. Diese allgemein menschlichen Ideen soll der Neujahrstag mit seinem Ritus verkörpern. Die Gebete welche für diesen Tag bestimmt waren enthielten diese Ideen. In der Sprache des Talmuds sind sie mit den Worten bezeichnet מלכות (Malchuth) זכרונות (Sichronoth) שופרות (Schoferoth). Gott ist König der Welt (מלכות) der auch der Handlungen der Menschen gedenkt (זכרונות); das Blasen mit dem Horne (שופרות) tritt als Verbindungsmittel zwischen diesen Ideen. Es enthält historische und allegorische Beziehungen, welche im Talmud zerstreut sind und welche *Saadias* sehr brauchbar für moralische Zwecke ausgebeutet hat. Seine Worte mögen hier in worttreuer Uebersetzung einen Platz finden.

Der hebräische Text befindet sich in *Abudrham* (כדר תפלות ר"ה) ohne Angabe des Werkes worin *Saadias* dieses schrieb, und im *Mekor Chaim* (פ' אמ"ר) befindet sich diese Stelle ohne Angabe des Verfassers. Auch hat *Heidenheim* denselben in seinem Machsor abgedruckt. *Saadias* giebt 10 Ursachen an warum man am Neujahrstage mit einem Widderhorn blasen müsse:

1. Weil Gott an diesem Tage die Welt erschuf und sich zum König darüber machte. Auch irdische Könige lassen den Antritt ihrer Regierung durch Trompetenschall verkündigen, und wir erkennen an diesem Tage vorzugsweise seine Herrschaft an.

2. Dieser Tag ist der erste der Bußtage. Wir blasen, als wollten wir damit andeuten: möge jeder seine Sünden bereuen, und wenn er es unterläßt beklage er sich nachher nicht, wenn ihm Unglück widerfährt. Auch irdische Könige lassen ihre Gesetze unter Trompetenschall bekannt machen und nehmen von den Uebertretern derselben keine Entschuldigung an.

3. Uns an das Stehen am Berge Sinai zu erinnern, wo sich ebenfalls starker Posaunenschall hören ließ, damit wir auch ferner das auf uns nehmen, was unsere Vorfahren damals thaten.

4. Um uns die Worte der Propheten ins Gedächtniß zurückzurufen, welche mit dem Posaunenschall verglichen wurden.

5. Um uns an die Zerstörung des Tempels zu erinnern und an den Lärm welchen die feindlichen Posaunen damals machten. Beim Hören derselben mögen wir Gott um die Wiedererbauung des Tempels bitten.

6. Die willige Hingebung Isaaks uns dadurch zu vergegenwärtigen. Wir sollen auch selbst zur Heiligung des göttlichen Namens mit eigener Aufopferung beitragen.

7. Dieses Blasen soll uns vor Gott demüthigen, denn es liegt schon in der Natur des Posaunenschalls, daß er erbeben macht.

8. Wir sollen uns dadurch den großen Gerichtstag zu vergegenwärtigen suchen.

9. Uns an das Sammeln Israels aus der Zerstreuung zu erinnern und Sehnsucht danach zu fühlen.

10. Das Andenken an die Auferstehung zu beleben und daran zu glauben.

Das Mussafgebet für das Neujahrsfest enthält den größten Theil dieser Ideen. Es ist sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß dieses mit dem, im Talmud unter dem Namen תקיעתא דבי רב vorkommenden Gebet identisch ist. Im Vajikra rabba (Abschnitt 29) sind einige Stellen daraus aufbewahrt. Diese Gebete sind sehr rein und gehören unstreitig zu den besten stylistischen Denkmalen der talmudischen Zeit (vergl. auch Akeda Pforte 67 Abschnitt 5).

An diese Gebete schlossen sich nun andere gleichen Inhalts von verschiedenen Peitanim, sowohl spanischen, als deutsch-französischen. Für das deutsche Ritual sind die meisten dieser Gebete von Kalir das אהללה ausgenommen, welches von Jose ben Jose ist. Auch von Salomo ben Gabirol soll ein solches Gedicht vorhanden sein. Adere Peitanim haben in verschiedenen Gebeten ebenfalls diese Ideen ausgesprochen.

An diese Gebete schließen sich einige andere an, welche als eine Art Glaubensbekentniß anzusehen sind z. B. das יגדל und אדון עולם, deren Verfasser nicht bekannt sind. Das יגדל, welches Maimonides zum Führer hat, scheint schon Imanuel aus Fermo gekannt zu haben. Sein Gedicht in den Machberoth, anfangend אפתח בכנור על עלמות שיר (Ausgabe Berlin S. 43) scheint Anspielungen darauf zu enthalten und es mochte nicht lange vor ihm verfaßt sein. Dieses Gedicht hat einige Veränderungen erlitten, wie Moses ben Gideon Abudienti in seiner hebräischen Grammatik bereits angemerkt hat. Das אדון עולם, welches im deutschen Ritual täglich recitirt, und nur in Worms einmal des Jahres gesagt wurde, hat auch einige Veränderungen erlitten. Im portugiesischen Ritual sind 2 Zeilen mehr als in dem deutschen. Es ist merkwürdig, daß R. Isaak Luria dem יגדל sehr abhold war und er selbst, wie bezeugt wird, es nie betete.

---

16. B. Historische Piutim.

Dieser Ausdruck soll diejenigen Gedichte bezeichnen, welche in der alten Geschichte des jüdischen Volkes wurzeln. Sie erzählen entweder wirkliche Begebenheiten, welche das göttliche Walten bei einzelnen Gelegenheiten veranschaulichen sollen, und welche deshalb epische genannt werden können. Es sind einzelne Momente herausgehoben aus einem großen Cyclus von Geschichten und Sagen. Das Wunderbare, das Hauptmerkmal des Epischen, waltet auch in diesen Gedichten vor. Oder sie drücken Empfindungen aus, die in nationalen Anschauungen ihren Ursprung haben und ihrer Form nach lyrisch sind, die aber

da sie auf geschichtlichem Boden ruhen, zur historischen Gattung gehören.

Epische Pintim.

Folgende 2 Klassen dürften diese Gattung erschöpfen. Nämlich Piutim

1. biblisch-historischen } Inhalts.
2. tragischen }

a. 17. Piutim biblisch-historischen Inhalts.

Daß die biblischen Geschichten von den Peitanim bearbeitet wurden, liegt in der Natur der Sache. Sie sind ja der Boden woraus alle Verhältnisse der jüdischen Glaubensgesellschaft erwuchsen, und worauf man immer zurückkommen mußte zu allen Zeiten. Diese Erzählungen wurden vielfach behandelt. Manche der Peitanim hielten sich streng an die Bibel, manche benutzten auch den Schmuck, womit die Hagada diese Erzählungen umgab. Ersteres geschah von spanischen Peitanim, letzteres von den deutsch-französischen. Dieselben haben auch für alle Festtage (ימים טובים) die Geschichte derselben weitläufig erzählt, zuweilen in gereimter Prosa und leichterm Style als die übrigen Productionen. Diese Erzählungen führen zuweilen den Namen Silluk und wir haben anderwärts (Moses ben Esra S. 75) schon angedeutet, daß sie die Brücke bildeten zwischen der historischen Tradition und dem Volke. Aber außer diesen Sillukim haben die Peitanim auch andere Gelegenheiten benutzt, in selbstständigen Gedichten verschiedene biblisch-geschichtliche Stoffe zu behandeln. Diese Stücke wurden dann in die Liturgie aufgenommen für den Tag, wo die Geschichte sich zutrug, zuweilen wurden sie einige Zeit vorher recitirt, um gleichsam diesem Ereigniß als Ankündigung zu dienen.

Sowohl spanische, als deutsch-französische Peitanim haben solche historische Stücke in Ueberfluß hinterlassen. Wir lassen die von denselben behandelten Stoffe in derselben Ordnung hier folgen, wie sie in der Bibel vorkommen.

18. Opferung Isaaks (Akeda עקידה).

Diese allbekannte Geschichte wurde durch die Tradition sehr verherrlicht. Die historische und ethische Hagada theilten sich in Ausschmückung dieses Stoffes (vergl. Bereschith Rabba Cap. 55 und 56). Die erste wollte manche Specialität wissen, welche in der Bibel selbst nicht vorkömmt, die andere pries diese Handlung als das Höchste, was die Menschennatur leisten kann. Diese Handlung ward auch für die Nachkommen heilsam betrachtet, das Verdienst derselben sollte den spätern Geschlechtern zu Gute kommen. Die dogmatische Idee, daß fremdes Verdienst (זכות) auch andern heilsam sein könne — eine Ansicht welche sich in allen Religionen wiederholt und wiederholen muß, um den Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit festzuhalten — ist in der Bibel selbst öfter ausgesprochen, und im Talmud weiter ausgeführt. Die Auseinandersetzung, traditionelle Entwickelung und Gestaltung dieser Idee im Judenthum, fällt einer Geschichte der jüdischen Dogmatik anheim. Viele Gebete sprechen diesen Gedanken im Allgemeinen aus. Bei der Opferung Isaaks ist in dem gewöhnlichen Gebetbuch die Idee ausgesprochen: wie Abraham sein väterliches Mitleid bezwang, um Gottes Befehl zu vollstrecken, so möge Gott sein Erbarmen vorwalten lassen, selbst zu Zeiten, wo die strenge Gerechtigkeit harte Ahndungen erfordern möchte. Diese Idee, die aus dem Talmud entnommen ist, ist die innere dogmatische Grundlage aller Darstellungen dieser Art.

In der gewöhnlichen Gebetsammlung ist die Opferung Isaaks nur beiläufig erwähnt, in dem Mussafgebet des Neujahrsfestes mit den Worten: „Möge die Opferung Dir erinnerlich sein, die unser Vater Abraham mit seinem Sohne Isaak auf dem Altare vornahm, und wie er sein Erbarmen bezwang deinen Willen zu vollführen mit ganzem Herzen, so möge auch Dein Erbarmen Deinen Zorn bewältigen."

Die Behandlung dieses Stoffes war den spanischen Peitanim sowohl, als den französisch-deutschen sehr geläufig, und es ist auf uns keine unbeträchtliche Anzahl derselben gekommen.

Diese Gedichte heißen nach ihrem Inhalt ebenfalls Akeda. Von den spanischen Peitanim ist Salomo ben Gabirol zuerst zu nennen. Ob in der geonäischen Periode schon ähnliche Gedichte vorhanden waren, ist nicht bestimmt anzugeben. Ihm schließen sich Isaak ben Giath, Jehuda Samuel Abas und verschiedene Ungenannte an.

Die deutsch-französischen Peitanim bearbeiteten dieses Thema sehr fleißig, und ihre Werke finden sich in den Selichochsammlungen des deutschen Rituals. Wir besitzen solche Gedichte von Maier ben Isaak, Kalonymus ben Jehuda, Baruch bar Samuel, Isaak und von einigen Ungenannten.

Diese Stücke werden gewöhnlich in den 10 Bußtagen recitirt.

---

19. Auszug aus Aegypten (יציאת מצרים).

Obwohl die Hagada dieses Factum reichlich mit Schmuck versah, und obwohl bei den Peitanim selbst allenthalben Anspielungen auf dieses Ereigniß vorkommen, so finden sich doch wenig einzelne Gedichte, die diesen Gegenstand behandeln. Spanische Peitanim haben hier wenig gethan. Im gewöhnlichen portugiesischen Machsor für das Osterfest — wofür eigentlich diese Gedichte bestimmt sein müssen — findet sich gar nichts und selbst diejenigen Gedichte, die sich in handschriftlichen Machsorim und andern Werken dieser Art zerstreut finden, sind mehr allgemeinen Inhalts ohne auf specielle Geschichten sich einzulassen. Einige Gedichte des Jehuda Hallewi gehören hieher.

Von Seiten der deutsch-französischen Peitanim ist hierin mehr geschehen, unter Benutzung der talmudischen Traditionen; so z. B. hat das Gespräch, welches Moses mit dem Meer hielt, an Maier ben Isaak einen Bearbeiter gefunden. Im Silluk für den 8. Tag des Osterfestes im deutschen Ritual hat der Verfasser desselben alles zusammengestellt, was sich im Midrasch über diesen Gegenstand findet.

---

20. Ertheilung des Gesetzes (מתן תורה).

An das Wunderbare, welches sich nach Erzählung der Bibel bei diesem Ereignisse zutrug, lehnte der Talmud mannigfache Erzählungen, die theils hyperbolischer theils sinnbildlicher Natur sind z. B. „als Gott die 10 Gebote gab ward die Welt mit Wohlgeruch erfüllt“, (Jalkut zum hohen Liede § 984) welcher Ausspruch geistig aufzufassen ist, den innern Werth des Monotheismus darzustellen. Sirach (24. 14) läßt die Weisheit, wenn er sie redend einführt, ebenfalls die Bilder des Wohlduftes von sich gebrauchen, welches vielleicht Veranlassung war zum erwähnten rabinischen Ausspruch, und ähnliche mehr. Für das Pfingstfest (שבועות) als den Jahrestag dieses Ereignisses, wurden in der Synagoge verschiedene Gedichte recitirt, welche diesen Gegenstand zum Inhalt haben.

Im spanischen Machsor findet sich nichts dieser Art für diesen Tag. Einzelne Piutim, die hie und da zerstreut sind, sind mehr allgemeiner Natur, sie streifen mehr an das Philosophische, die Wichtigkeit und Göttlichkeit der Lehre hervorzuheben. Manche dieser Gedichte haben zum Theil den Charakter der Hymne. Von Jehuda Hallewi besitzen wir ein solches Gedicht. Joseph Hasobi ist der einzige spanische Dichter, welcher die historischen Momente nach der talmudischen Tradition in einem Gedichte vortrug. Auch ein Gedicht von Serachia gehört hierher. Im deutschen Ritual finden sich von einigen Ungenannten Stücke dieser Art, die als versificirte Hagada zu betrachten sind.

In der gewöhnlichen Gebetsammlung sind diese Gegenstände nicht besonders berührt. Die Feiertage רגלים, nämlich das Osterfest (פסח), das Pfingstfest (שבועות) und das Laubhüttenfest (סכות) haben gemeinschaftliche Segenssprüche, wo die einzelnen Festtage nur eingeschaltet sind an passenden Orten, in dem Gebete ותתן לנו und in יעלה ויבא. Die übrigen Gebete sind allgemeinen Inhalts. Das Mussafgebet enthält einen Passus um Befreiung nämlich גלה כבוד מלכותך, welches in Tractat Sofrim (Abschnitt 19 § 7) vorkömmt, und daselbst קילוס Killus (Lob) heißt. Eben so das erwähnte יעלה ויבא und והשיאנו.

21. Moses Tod. פטירת משה.

So wenig in der Bibel selbst etwas Näheres über die letzten Lebensmomente des Moses sich findet, so geschäftig war die Phantasie späterer Geschlechter viele wunderbare Einzelnheiten über dessen Tod zu erzählen. Schon Philo kennt manche Sage z. B. daß Engel den Moses begruben u. s. f. Ein eigner Tractat aus späterer Zeit, genannt Ptirath Mosche פטירת משה (Vergl. Zunz Vorträge S. 146), hat diesen Gegenstand zum Inhalt. Die Erzählungen in diesem Buche sind dramatisch gehalten. Dialoge zwischen Gott, Moses und den Engeln bilden einen Theil dieses Buches. Die Hauptidee die uns aus diesem Tractat entgegentritt, und die uns nach Abzug alles Phantastischen bleibt, ist die: daß der Tod dem Menschen als Naturgesetz erscheinen muß, dem die begabtesten Menschen sich fügen müssen, welchem aber eben dadurch das Beruhigende abzugewinnen ist, daß der Mensch durch den Tod in Verbindung mit höheren Wesen tritt. „Moses starb — sagt der Peitan — wer sollte dann nicht sterben!"

Die Peitanim haben diesen Stoff vielfach bearbeitet, und in der Synagoge werden diese Stücke an Simchath Torah (שמחת תורה) recitirt. Dieser Tag wurde deßhalb zum Recitiren derselben gewählt, weil an demselben in der Synagoge der Abschnitt von Moses Tod vorgelesen wird. Sein eigentlicher Sterbetag war nach der talmudischen Tradition am 7ten Adar. Alle diese Gedichte halten sich an der Hagada, da die Bibel selbst gar nichts über diesen Gegenstand darbietet. Zu den Zeiten des Abraham ben Esra waren solche Gedichte schon im Schwunge. Derselbe sowohl (B. M. 1, 46, 23) als sein caräischer Zeitgenosse R. Jehuda Hadassi (in אשכול הכופר) erwähnen solche Gedichte.

Aeltere spanische Peitanim scheinen diesen Gegenstand nicht bearbeitet zu haben. Joseph Hasobi ist hier zu nennen, und ein Ungenannter.

Von deutsch-französischen Peitanim finden sich auch nicht viele Stücke dieser Art. Wir kennen 2 Stücke dieser Art von

2 Ungenannten. In der Gegend von Narbonne scheint dieser Gegenstand von vielen Peitanim bearbeitet worden zu sein, jedoch sind von diesen Bearbeitungen auf uns keine gekommen. — Im italiänischen Ritual befindet sich ebenfalls ein solches Gedicht von einem Ungenannten.

In den gewöhnlichen Gebeten ist keine Spur von diesen Gegenständen vorhanden, und die Peitanim stehen hier in directer Beziehung mit der Hagada.

---

22. Geschichte des Jona.

Diese Geschichte, welche die wohlthätige Wirkung der Reue darstellt und daher auch am Versöhnungstage (יום הכפורים) als Haftora in der Synagoge vorgelesen wird, fand bloß an Moses ben Esra einen Bearbeiter, welcher sich streng an die Bibel hielt, obwohl die Hagada auch diese Geschichte reichlich bedachte und ein eigener Midrasch (Zunz Vorträge S. 270) für Jona existirt.

---

23. Purim. פורים.

Dieser Tag, dessen Ereignisse im Buche Esther erzählt werden, ist kein eigentliches Fest, sondern wird nur durch das Vorlesen des Buches Esther in der Synagoge gefeiert. Im gewöhnlichen Gebet ist das על הנסים eingeschaltet, und nach dem Vorlesen des Buches Esther wurde schon zur Zeit der Abfassung des Tractat Sofrim (Abschnitt 14 § 4) das Gebet הרן את ריננו recitirt. Ebendaselbst (Abschnitt 18 § 2) wird auch erwähnt, daß man an diesem Tage gewisse Psalmen recitirte. Das Gebet אשר הניא gehört dem späteren geonäischen Zeitalter an; ebenso das אשר בנלל אבות, welches Amram Gaon zuerst erwähnt (Zunz Vorträge S. 378 Anmerkung d).

Unter den spanischen Peitanim bearbeitete Jehuda Hallewi zuerst diesen Stoff und hielt sich auch sehr streng an die Bibel, mit Auslassung aller Hagada welche in Midrasch

Esther und im Tractat Megilla in Fülle sich darbieten. Kleinere Gedichte dieses Inhalts finden sich von Isaak ben Giath, Moses ben Esra, Abraham ben Esra und Joseph Kimchi.

Von den deutsch-französischen Peitanim sind die Arbeiten bekannt. Ihr Muster hierin war Kalir.

Von den italiänischen Peitanim des 16. Jahrhunderts sind Chananja Eliakim Rieti und Moses Kohen aus Corfu zu nennen.

---

24. Das Lampenfest חנוכה.

Dieses Fest, wovon die Einzelnheiten im Buche der Macabäer zu lesen sind, hat sich bei den Israeliten erhalten. Es wird nicht als wirklicher Feiertag betrachtet, alles was zur Erhaltung des Andenkens dieser Begebenheit geschieht, ist bloß daß in der Synagoge das Hallel gesagt, und daß in den 18 Segenssprüchen eine kurze Erzählung dieser Begebenheit eingeschaltet wird. Dieses Gebet ist unter dem Namen על הניסים bekannt und wird schon im Tractat Sofrim (Abschnitt 20 § 8), in einer etwas veränderten Leseart erwähnt. Ebendaselbst (Abschnitt 18 § 2) wird auch der Psalm erwähnt, welcher in der Synagoge recitirt wurde. Es ist merkwürdig, daß gerade diese 2 späteren Ereignisse so früh von der Synagoge piutimartig in einigen Gebeten gefeiert wurden.

Von spanischen Peitanim findet sich unsers Wissens keine ausführliche Bearbeitung dieses Stoffes, obwohl sich einzelne Anspielungen darauf vorfinden. Die hiehergehörigen Arbeiten der deutschen Peitanim finden sich im deutschen Ritual und sind bekannt. Von den italiänischen Peitanim des 16. Jahrhunderts ist der bereits erwähnte Chananja Eljakim Rieti zu nennen.

Die Karäer besitzen in dieser Gattung ebenfalls verschiedene Gedichte von Moses ben Elias Hallewi, Elias Deviza, R. Ahron, Moses Hallewi.

---

b. 25. Historische Gedichte tragischen Inhalts.

Die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (חורבן בית המקדש) ist der Mittelpunkt aller dieser Gedichte, von welchem alles Uebrige wie Radien ausläuft. Was die Zerstörung Troja's für griechische Rapsoden war, dies war die Zerstörung Jerusalems für jüdische Peitanim. Aber es ward für sie noch etwas mehr. Die griechischen Sänger trugen das Wehe ei- Stadt vor, mit welcher weder sie noch ihre Zuhörer in Verbindung standen und beide hatten mit dem Verlust der Stadt nichts verloren. Die Dichter reproducirten in sich den Schmerz der Zerstörung, ihre Phantasie nahm das Weh dieser Stadt in sich auf, und ihre Kunst der Darstellung belebte den Vortrag. Die Zuhörer waren bloß Neugierige, welche an dem schönen Vortrag sich ergötzten. Anders war das Verhältniß der Zerstörung Jerusalems zu den Peitanim sowohl, als zum Leserkreis dieser Piutim. Beide, Mitglieder des unglücklichen Volkes, hatten den Jammer dieser Stadt und dieses Landes immer gegenwärtig. Denn obwohl bei der Abfassung dieser Piutim die Trümmer des alten Jerusalems nicht mehr rauchten, und zum Theil nicht mehr existirten, obwohl die meisten der Peitanim und Leser selbst nicht an Ort und Stelle waren, um mit eigenen Augen sich das ehemalige Elend der Stadt vergegenwärtigen zu können, so hat jeder von ihnen eine Zerstörung Jerusalems im Kleinen gesehen oder die Kunde von einem Augenzeugen erhalten. Denn die Peitanim lebten beinahe sämmtlich zu einer Zeit, wo nach dem Glauben des Volkes, der Weg zum Paradiese über zertrümmerte Synagogen und Leichenhaufen gemordeter Israeliten ging. Und so stand jede neue Calamität, die ein Tag um den andern brachte, mit dem alten Schmerz in Verbindung und ward durch diesen neubelebt.

Die Zerstörung des Tempels lebt im Talmud, als der Quelle aller nationellen Tradition, in doppeltem Andenken. Wirkliche Geschichten und Allegorieen boten in der Hagada sich die Hand, das Gemüth der späten Nachwelt zu erschüttern. Es sind Scenen aus dieser Periode der Zerstörung aufbewahrt, welche das geistige Eingreifen der Existenz des Tempels in

höhere Regionen andeuten sollten. Sehr sinnige, an die Dichtung streifende Erzählungen, sind mit kühner Phantasie vorgetragen. Es wurde in vielen Stellen des Talmuds der Gedanke versinnbildlicht, daß der Tempel in einem höheren Zusammenhange der Dinge stehe, und nicht nur der Erde allein angehöre, sondern auch als geistiger Durchgangspunkt für den Himmel zu betrachten sei. Die Geistigkeit des Volkes dem er gehörte, die Geistigkeit des Monotheismus, der soviel ausschließt was bei andern Völkern als Grundlage arger Entstellungen der Wahrheit diente, war nach der Ansicht des Talmuds in eine Kette höherer Wesen verschlungen, wobei der Tempel das Verbindungsmittel war.

Diese Ansicht rief die Erzählungen des Talmuds hervor, welche auf Bibelstellen sich stützen, daß die Engel bei der Zerstörung des Tempels weinten, daß die Patriachen zu den Ruinen kamen und ebenfalls in Thränen zerflossen (Jalkut Jeremias No. 288), welche letzte Erzählung zu den rührendsten und kühnsten der ganzen Hagada gehört, woran sich noch andere ähnlicher Art anschließen.

Die wirklichen Erzählungen sind oft mit einem Zusatz des Wunderbaren gepaart, der seine außerordentliche Wirkung nicht verfehlt. Es gehört hieher die Erzählung von der priesterlichen Jugend (Jalkut Jesaia No. 289), welche, als der Tempel brannte, das Dach desselben bestieg und die Schlüssel des Tempels gen Himmel warf. Herr der Welt! sagten die Knaben, wir waren nicht so glücklich Vorsteher des Tempels zu werden, wir geben dir die Schlüssel desselben zurück. Eine Hand — so berichtet die Ueberlieferung — kam vom Himmel herab und nahm die Schlüssel in Empfang, während die Knaben sich vom Dache herabstürzten.

Die Erzählungen wirklicher Begebenheiten sind reich an erschütterndem Inhalt und liefern Beispiele von seltener Selbstverleugnung und Hingebung, von merkwürdigen Begebnissen und Verkettnngen. Der Midrasch zu Echa ist überreich an solchen Erzählungen aller Art, auf welche wir den Leser verweisen müssen.

Der 9te Ab als der Jahrstag der Zerstörung des Tempels, wurde von den Peitanim reichlich mit Klagliedern bedacht.

Nach der Ueberlieferung des Talmuds ist der erste Tempel auch an diesem Tage zerstört worden. Die Synagoge hat diesen Tag, schon zur Zeit als der 2te Tempel noch stand, der Trauer bestimmt und man widmete demselben eine wehmüthige Erinnerung, denn nach talmudischen Ueberlieferungen war der 2te Tempel dem ersten nicht ganz ebenbürtig und entbehrte Manches, was dem ersten zur besondern Auszeichnung diente. Nach Zerstörung des zweiten wurden verschiedene Kasteiungen eingeführt, die mit derselben Strenge beobachtet wurden wie die am Versöhnungstage.

Die Gedichte für diesen Tag, welche Kinnoth קינות heißen, enthalten manche Erzählungen des Talmuds und es drängt sich in ihnen auch mehres zusammen, was auf die Zerstörung des ersten Tempels Bezug hat. Hieher gehört ein Gedicht von Jehuda hallewi und von einem Ungenannten. Manche dieser Erzählungen die in den Kinnoth verarbeitet sind, stehen nur theilweise mit der eigentlichen Zerstörung des Tempels in Verbindung, wurden aber doch mit dem 9ten Ab bearbeitet und recitirt, weil dieser Tag, woran sich so viel Unglück zusammendrängte, für passend gehalten wurde alle Erinnerungen an ehemaliges Ungemach zu erwecken.

Diese Kinnoth wurden frühzeitig verfertigt, obwohl von der letzten Hälfte der geonäischen Periode keine auf uns gekommen sind. Von der ersten Hälfte der geonäischen Periode wissen wir sicher, daß man sich mit dem Vorlesen der Klaglieder des Jeremias begnügte, welche ebenfalls ספר קינות hießen (Tractat Sofrim Abschnitt 18 §. 4.). Das deutsche Ritual besitzt die meisten Sachen von Kalir und diese sind bekannt. Nach den Kreuzzügen גזירות תתנ״ו hat man auch Klaglieder über die Calamitäten dieser Zeit verfertigt und ebenfalls in der Synagoge recitirt. Das spanische Ritual besitzt solche Klaglieder von Ben Gabirol, an die sich ähnliche von Jehuda hallewi, Abraham ben Esra und a. anschließen.

Die Zahl der Kinnoth die bloß Allgemeines enthalten, ohne auf einzelne Geschichten einzugehen, ist groß. Minder bedeutend sind die allegorischen Stücke. Wir besitzen solche von einem

Ungenannten und von Efraim ben Jakob aus Bonn, welche zugleich ein historisches Document der damaligen Unglücksfälle der Juden sind.

Die Kinnoth welche specielle Geschichten enthalten sind zum Theil Martyrologien, welche die innere Glaubensstärke frommer Männer und Frauen dem Gedächtnisse der Nachwelt preisend übergeben sollen. Diese Erzählungen sind vom Talmud überliefert und die Peitanim haben sie ohne Zusatz verarbeitet. Der Talmud selbst hat diese Erzählungen ganz einfach vorgetragen ohne übertreibenden, phantastischen Schmuck, wohl wissend daß solcher Heldenmuth, so viel für seine innere Ueberzeugung zu ertragen, keines weiteren Schmuckes bedarf. Diese Erzählungen zeichnen sich eben durch das Walten des rein Menschlichen darin sehr vortheilhaft aus. Der Himmel legte sich nicht ins Mittel und ließ dem Weltlauf seinen freien Gang. Dies ist das Characteristische, welches diese Erzählungen vor andern ähnlichen bei verschiedenen Völkern und Glaubenspartheien unterscheidet. Zu dieser Classe gehören

1. Die Geschichte der 10 Märtyrer.
2. Die Geschichte der Frau mit ihren 7 Kindern.

Außer der Erinnerung an diese gottesfürchtigen Menschen, liegt auch noch eine andere Ursache dogmatischer Natur der Recitation dieser Gedichte zu Grunde, die Idee des Zugutkommens fremden Verdienstes für spätere Geschlechter, (vergl. o. S. 57) welche Idee sich in viel engeren Schranken hielt als bei andern Glaubensgesellschaften.

---

26. Die zehn Märtyrer. עשרה הרוגי מלכות.

Die zehn Märtyrer lebten nicht zu einer Zeit, obwohl sie immer bei einander genannt werden, sondern in einem Zeitraum von etwa 70 Jahren und wurden von verschiedenen Machthabern hingerichtet. Die Erzählung davon kömmt im Talmud häufig vor und sie wurden von demselben sehr hochgestellt. Die letzten Momente dieser gottbegeisterten Männer bilden

den Inhalt des Midrach Eleh eskera מדרש אלה אזכרה (Zunz Vorträge S. 142).

Verschiedene Peitanim haben sich dieses Stoffes bemächtigt und die Liturgie machte zu verschiedenen Zeiten Gebrauch davon. Wir besitzen solche von Rabenu Menachem, von Jehuda, von Joseph Hasobi, Mathathia ben Joseph Haparnes und von verschiedenen Ungenannten.

27. Die Frau mit den sieben Kindern.

Diese Geschichte, worauf im Talmud auf verschiedenen Stellen angespielt, und welche im Jalkut Echa (§. 10, 18 — 19) ausführlich erzählt wird, gehört zu den rührendsten in der ganzen Hagada. Besonders ist der Schluß dieser Erzählung sarcastisch wehmüthig und außerordentlich ergreifend. In gedrängtester Kürze mag diese Geschichte hier einen Platz finden:

Ein Wüthrich — sein Name ist nicht genannt — wollte die Kinder einer Frau — deren Namen verschieden angegeben wird, sie heißt in einigen Stellen Chana, in andern wird sie Mirjam die Tochter des Tanchum genannt — überreden, sich vor einem Götzenbild zu bücken. Einer nach dem Andern schlug es ab und citirte eine passende Bibelstelle um das Sträfliche dieser Handlung darzuthun. Einer nach dem andern mußte auch auf dem Schaffot seine Hartnäckigkeit mit dem Kopfe bezahlen. Die Reihe kam endlich an den 7ten, den jüngsten Sohn dieser Frau; auch er widerstand den lockendsten Versprechungen des Wüthrichs. Gewähre mir den Wunsch — sagte die Mutter desselben — meinen jüngsten Sohn noch einmal zu küssen. Diese Bitte ward ihr gewährt. — Mein Sohn! — sprach sie zu demselben indem sie ihn umarmte — kömmst du heute zu unserm Erzvater Abraham, so sage ihm in meinem Namen: sei nicht stolz, du hast einen Altar gebaut, ich habe deren sieben errichtet. Der jüngste Sohn mußte auch für seinen Ungehorsam bluten und die Mutter stürzte sich vom Dache herab. — Eine himmlische Stimme (בת קול) ließ die Worte vernehmen „es freut sich die Mutter sammt den Kindern“ (Psalm 113, 9).

Die Peitanim haben auch diesen Ausspruch der Frau öfter benutzt und den Tod der Märtyrer mit der Opferung Isaaks verglichen und die erwähnte Wendung angewandt. Es ist übrigens sehr merkwürdig, daß diese Geschichte sehr wenig bearbeitet wurde; wir finden sie bloß in 2 Bearbeitungen von Ungenannten.

---

28. Lyrische Piutim.

Die Abgeschiedenheit in welcher die Juden des Mittelalters von den sie umgebenden Völkern lebten, die Schwere mit welcher der Name Jude wie ein Verbrechen auf ihnen lastete, wogegen die Außenwelt kein Heilmittel bot, veranlaßte edle Naturen, die zugleich Meister des Worts waren, sich in die Vergangenheit zu versenken und darin Trost für die Gegenwart zu suchen. Unwillkührlich verkörperten sich die Empfindungen in Worte mit welchen sie sich Gott naheten, welcher ihnen nicht nur als Schöpfer des Weltalls, sondern auch durch die Ueberlieferung als Gott ihrer Urväter bekannt war, der so viele Verheißungen für die Zukunft versprochen, von denen das Tröstliche sich noch nicht verwirklicht hatte. Leise erinnerten sie in ihren Piutim daran, die zugleich Schilderungen ihrer schlimmen Lage enthielten, und ergaben sich in den unerforschlichen Willen der Allmacht.

Die Gegenwart bot nur Elend aller Art, sie faßten daher die Vergangenheit und schöpften Trost aus der Erinnerung an ehemalige Herrlichkeit. Sehnsuchtsvoll richteten sie ihren Blick nach der Zukunft und stärkten sich mit Hoffnungen auf kommende Zeiten, welche Ersatz für so viel Erduldetes geben sollten. Jerusalem und Messias hießen die zwei Punkte worauf ihr geistiger Blick ruhte. Der Schutthaufen, welcher den Platz bezeichnete worauf einst Jerusalem stand, erhob sich in ihrer Phantasie zu unbeschreiblicher Schönheit, wenn sie auch für ein profanes Auge verborgen blieb. Das Erscheinen des Messias lag ihnen sehr nahe, obwohl in der Wirklichkeit sich keine Spur davon zeigen wollte. Sie sahen ihn im Geiste schon her-

anziehen und die Verheißungen der Propheten erfüllen; sie begrüßten ihn freudig in schönen Gedichten.

Betrachtet man die Masse dieser Gedichte, so lassen sie sich in drei besondere Gruppen sondern, obwohl in einem inneren Zusammenhang stehend. Sie enthalten:

a. Ehrenpreis Jerusalems.
b. Sehnsucht nach Befreiung.
c. Allegorien.

Die Gedichte dieser Art sind die Blüthe der nationalen Piutim und ihre Zahl ist nicht unbedeutend. Alle diese Gedichte rühren von spanischen Peitanim her. Bei den deutsch-französischen konnten solche Gefühle nicht auf eine so schöne Weise zum Durchbruche kommen, obwohl ihre Sehnsucht nicht minder groß und ihr Glaube nicht minder stark war, und sie wahrlich oft Gelegenheit gehabt hätten, Gebrauch von beiden zu machen. Die Gabe des Wortes war ihnen nicht verliehen, sie konnten nur weinen. Die spanischen Peitanim haben ihre Thränen in schönen Gefäßen aufbewahrt.

---

29. Ehrenpreis Jerusalems.

Palestina, Jerusalem und der Tempel sind seit Jahrtausenden von ideellem Glanz umstrahlt, welchen ihnen die alles zerstörende Zeit nicht rauben konnte. Die Psalmen, welche den Ehrenpreis Jerusalems zum Inhalte haben, sind bekannt. Verschiedene Stellen des Talmuds knüpfen sich daran. Sie deuten sämmtlich den hohen Werth dieser Plätze an, woran sich so viele Erinnerungen aus der grauesten Vorzeit knüpften. Höher begabte Naturen — nicht nur bei Juden, sondern auch bei Christen und Mahomedanern (vergl. d'Herbelot Bib. orient. Art. Cods) — fühlten sich innerlich gedrungen diese Orte, ob sie schon keine Kunstgebilde wie Griechenland dem Beschauer darbieten, zu besuchen und ein heißes Gebet gen Himmel zu richten.

Der geistige Blick der Israeliten blieb auf Palestina gerichtet, welches durch manche Handlungen symbolisch ausgedrückt

wurde. So z. B. das in Daniel (6, 11) schon angedeutete Hinwenden des Gesichts nach Jerusalem, welches auch später als Observanz beim Gebete von denen festgehalten wurde, welche in Palestina waren, während diejenigen die außerhalb dieses Landes sich befanden sich demselben zuwandten (Schir haschirim rabba 4, 4. Berachoth S. 30 a). Manche Gebete waren ursprünglich nur für Palestina bestimmt z. B. diejenigen um Thau und Regen, welche sich aber auch außerhalb dieses Landes im Gebrauch erhielten. Manche Stellen des Talmuds haben den Ursprung dieser Gebete veranlaßt. Mit diesen stehen auch die Züge einzelner frommer Israeliten nach Palestina in Verbindung.

Diese Züge der Israeliten nach Palestina waren zu den Zeiten des Talmuds nicht selten, durch manche Aussprüche desselben, die sich an Bibelstellen lehnen, zum Theil hervorgerufen. Diese Züge welche zuerst ein Act der reinsten Pietät waren, mochten später in Mißbrauch ausgeartet sein, indem der Unverstand einzelner Unberufenen manche talmudische Aussprüche die hyperbolisch klangen vielleicht zu wörtlich nahm, weshalb sich manche tadelnde Stimme im Talmud selbst darüber vernehmen ließ. Auch in der christlichen Welt war dies der Fall. (Michaud Histoire des Croisades Th. 1, S. 309). Trotz des Mißbrauchs aber, blieb Jerusalem für höhere Menschen dennoch der Mittelpunkt mannigfacher geistiger Anschauungen, als der Ort wo göttliche Ideen sich verkörperten — heilig, als classischer Boden des Monotheismus — ein Magnet für den inneren Sinn.

Der im Talmud vorkommende Ausdruck „das himmlische Jerusalem“ (ירושלים של מעלה) bezeichnet die höchste Vergeistigung dieses Ortes. Spuren dieser Ansicht, ohne daß der Ausdruck selbst vorkömmt, finden sich bereits im Buch der Weisheit (9, 8. Vergl. die Gutmannische Uebersetzung. Altona 1841). Daraus ist dies Bild in die Offenbarung Johannis übergangen (3, 12) und findet sich im Talmud häufig (Taanith S. 5. Bamidbar rabba Cap. 4, 12). Im Talmud und in den Midraschim ist diese Idee noch weiter ausgesponnen. Es ist auch die Rede von einem „himmlischen Tempel“ בית המקדש של מעלה — היכל.

(Vergl. Schir haschirim rabba zu 3, 9 und 4, 4. Tanchuma ב פקודי, מכוונים). Alle diese Ausdrücke bezeichnen die geistige Beziehung in welcher Jerusalem mit dem Himmel stand. Es war das geistige Band zwischen Gott und den Menschen. Diese Allegorik findet sich auch bei Philo. Ihm ist Aegypten Sinnbild des Leibes und Canaan der Frömmigkeit. (Gfrörer Geschichte des Urchristenthums Th. 1, S. 89). In diesem Sinne sagt auch Jehuda Hallewi von Palestina „Seelenluft ist die Luft dieses Landes“ (חיי נשמות אויר ארצך).

Das Gesagte bildet den Inhalt vieler Kinnoth welche für den 9ten Ab in der Synagoge aufgenommen sind, und die man auch lyrische Kinnoth nennen könnte. Der innere Werth derselben ist sehr verschieden. Der Chorführer dieser Gattung ist Jehuda hallewi, welcher selbst nach Palestina zog, und in seiner berühmten Zionide alles was in der Bibel und im Talmud sich über diesen Gegenstand findet, nicht nur ausgesprochen, sondern durchempfunden und mit einem unnachahmlichen Zauber der Sprache vorgetragen hat. Verschiedene Stellen in dessen Buche Cusari (Abschnitt 2 §. 8, 16, 22, 23) sind als Commentar zu diesem Gedichte zu betrachten.

Andere Peitanim, welche nicht in Palestina persönlich erscheinen konnten, versetzten sich im Geiste dahin und priesen in weiter Ferne die ehemalige Herrlichkeit dieses Landes in ihren Liedern.

Jehuda hallewi welcher zum Preis Palestina's manche wehmüthige Lieder gesungen hat, die in verschiedenen Ritualien zerstreut sind, hat in seiner Zionide sich selbst übertroffen. Dieses Gedicht ist von innig-süßer Melancholie durchdrungen und hätte allein seinem Verfasser die Unsterblichkeit sichern können. Die Nachbildungen dieses Gedichtes sind zahlreich, ohne daß nur einziges im entferntesten damit zu vergleichen wäre. Alle diese Gedichte beginnen mit dem Worte Zion und heißen deßhalb auch Zioniden. Wir besitzen solche Gedichte von Elasar ben Jehuda aus Worms, Jehuda ben Senior, Joseph Gekatilia, Menachem ben Tamar, Abraham Salome.

30. Sehnsucht nach Befreiung.

Die Vergleichung des geselligen Zustandes in der Wirklichkeit und seiner mannigfachen Gebrechen mit dem Ideal welches die Vernunft von demselben entwirft, dessen Verwirklichung zu befördern sie für ihren Beruf hält und welches sie nie aufgeben kann, hat die Idee des goldenen Zeitalters und die des Messias hervorgerufen. Die Menschheit wird so mit einem Januskopf bedacht, der in die Vergangenheit und in die Zukunft zugleich schauet.

Heidnische Dichter, welche, wie die ganze heidnische Welt, den Blick auf die Gegenwart richteten und mit der Zukunft überhaupt weniger in Beziehung standen als die jüdische Welt, sahen in die Vergangenheit zurück und wußten viel von der Herrlichkeit des goldenen Zeitalters zu singen. Sie hielten es als einen Spiegel ihrem Geschlechte vor, worin denkende Köpfe gewiß den leisen Vorwurf über die Entfernung von dem Ideal merkten, welcher in diesen Beschreibungen enthalten ist. So angenehm sich auch diese Beschreibungen lesen lassen, und so ergötzlich für die Phantasie die Vorstellung dieser entschwundenen Urzustände ist, so trostlos wird dem Leser, welcher zu dieser Lectüre auch die Reflexion mitbringt, dabei zu Muthe, eben weil diese Zeit einmal entschwunden ist und nie wiederkehren soll, und den Nachgebornen nichts übrig bleibt, als zu beklagen daß sie Nachgeborene sind.

Die jüdische Anschauungsweise, welche überhaupt mehr den Blick nach der Zukunft richtete, stellte den Messias in die entfernteste Zukunft hin, als das letzte Ziel aller menschlichen Bestrebungen, worauf die ganze Weltgeschichte in ihrem trägen Gange seit Jahrtausenden hingearbeitet hat. Somit konnte jedes Geschlecht dieses wichtige Ereigniß zu erleben hoffen. Wer ins Grab stieg ohne dies erlebt zu haben, konnte wenigstens die Hoffnung mitnehmen, daß seine Nachkommen glücklicher sein würden.

Das goldene Zeitalter war, weil es für immer entschwunden, auch keiner weiteren Modification fähig, und die Vorstel-

lung konnte sich nur historisch mit demselben verbinden, ohne daß die Reflexion sich in nähere Beziehung damit setzen konnte. Die Idee des Messias konnte, eben durch ihre zu erwartende Verwirklichung in der Zukunft, Gegenstand der mannigfachsten Modification werden, und war fähig die Trägerin verschiedenartiger Reflexionen zu sein. Ganze Zeitalter sowohl als einzelne Individuen konnten sich die Zukunft nach ihrer Art ideell gestalten, und so blieb der Phantasie sowohl als dem Verstande ein großes Gebiet zur Thätigkeit geöffnet.

Hiermit steht ferner in Verbindung, daß die Beschreibungen der heidnischen Dichter von dem goldnen Zeitalter, eben nur von Dichtern herrühren, ohne weitere Grundlage irgend einer vom Glauben sanctionirten Meinung zu haben. Diese Beschreibungen waren dichterische Spielereien, die nur so viel reellen Werth hatten, als es jedem einzelnen Leser derselben ihnen zuzuschreiben beliebte. Die Idee des Messias hingegen ward von Männern ausgesprochen, die in ihrem Kreise als Gottgesandte betrachtet wurden, in dessen Namen und durch dessen Eingebung sie diese Worte sprachen.

Hätte die Nachwelt mehrere und bessere Nachrichten von den Propheten, über die Art und Weise wie sie ihre Vorträge hielten, und wie sie von ihren Zeitgenossen aufgenommen und beurtheilt wurden, so hätte man klarer den Ursprung dieser hier zu besprechenden Idee in sich aufnehmen und genau beurtheilen können, in wiefern die Nachwelt von der Ansicht der Mitwelt der Propheten abgegangen ist. Da dieses aber nicht der Fall ist, und da ferner keine Aussicht ist dieses je zu erfahren, so muß man auf diese Erkenntniß gänzlich verzichten, und es bleibt einer späteren Zeit nichts anders übrig, als sich an die Worte der Propheten selbst zu halten, und die Ueberlieferungen des Talmuds damit zu verbinden.

Die Idee des Messias hat eine doppelte Seite, eine allgemein menschliche und eine specielle, die besonders für Israeliten, als diejenigen für welche die Worte des Propheten zunächst bestimmt waren, von großer Bedeutung war. Die israelitische

Glaubensgesellschaft hat die specielle Seite frühzeitig in sich aufgenommen um sich damit zu beruhigen in drangvollen Zeiten. Die Idee des Messias ward am Ende des zweiten Tempels, als das jüdische Reich der römischen Herrschaft zu erliegen drohte, häufig in der Brust frommer Israeliten angeregt, und erhielt sich seit dieser Zeit ununterbrochen als stille Hoffnung, als frommer Wunsch. Hofft ja der Mensch so viel in seinem Leben, ohne daß er immer einen Grund angeben kann. Dieses psychologische Hoffen, welches der Menschenbrust eigen ist, hatte bei den Israeliten einen festen Grund im Glauben an hierauf sich beziehende Aussprüche der Propheten, die sie mit ihren Hoffnungen übereinstimmend auslegten.

Die Stellen in den Propheten worauf diese Hoffnungen gestützt wurden, sind zum Theil problematisch für eine spätere Zeit. Denn sie konnten auf eine Zukunft hindeuten, die längst schon zur Vergangenheit geworden ist. Manche talmudische Autorität hat dieses angedeutet, ohne sich auf Specialitäten darüber einzulassen, was allerdings zu bedauern ist. Der Spruch des Hillel (Sanhedrin 99 a) „die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, sie haben ihn zu den Zeiten des Hiskiah schon gehabt" ist bekannt. Ebenso bekannt daß diese Meinung singulär dasteht, ohne daß sie bei seinen Zeitgenossen oder bei den späteren Geschlechtern in ihrem ganzen Umfange Anklang gefunden hätte. Viele Stellen der Propheten aber sind, selbst wenn man ihren hyperbolischen Character anerkennt, dennoch von der Art, daß sie nur auf eine ferne Zukunft zu deuten sind, weil die Geschichte bis jetzt nicht berichtet hat, daß diese Aussprüche in Erfüllung gegangen sein. Das Hoffen auf den Messias hängt allerdings mit der Art der Auslegung der Aussprüche der Propheten innigst zusammen, aber nur der specielle Theil. Der allgemeine Theil dieser Idee ist von den Aussprüchen der Propheten unabhängig und kann, wie die Idee von Unsterblichkeit, als ein Postulat der practischen Vernunft gelten. Für diejenigen die auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion dem Messias entgegenharren, raubt die bis jetzt nicht erfolgte Erfüllung dieser Idee ihr nichts von ihrer Wahrhaftigkeit, da eben die

Propheten, welche die geistige Herrlichkeit des Messias aussprechen, zugleich das lange Ausbleiben desselben verkündigten; ebenso aber auch für diejenigen die sie bloß als Postulat der practischen Vernunft betrachten, da jeder kommende Tag — und wäre es auch ein Tag Gottes, welcher nach den Rabbinen 1000 Jahre dauert — das in Erfüllung bringen könnte, was der vorhergehende nur hoffen ließ.

Dieses Aufnehmen der Messiasidee war zu den Zeiten des zweiten Tempels ein Act des Gemüths, ein moralisches Ueberzeugtsein, ohne daß es den Stempel des Dogma's an sich trug. Auch der Talmud spricht vom Messias als von einem künftigen Factum, ohne es als einen stricten Glaubensartikel hinzustellen, wie überhaupt der Talmud nichts von Glaubensartikeln weiß, in dem Sinne wie sich die Ansicht davon in andern Glaubensgesellschaften entwickelte.

Der specielle Theil der Messiasidee lehnt sich an Bibelstellen, wo die Rede ist von Regenten aus dem Hause David's, von dem kräftigen Emporblühen der Stadt Jerusalem, von der inneren Selbständigkeit des Reiches Palestina u. s. f. und so nennt der Talmud den Messias immer schlechtweg nur „der Sohn Davids". Der Talmud spricht öfter, ebenfalls gestützt auf viele Bibelstellen, von manchen Specialitäten der Ereignisse welche dem Erscheinen des Messias vorhergehen werden, z. B. Drangsale und sonstige Erscheinungen die theils in der Natur, theils in der Gesellschaft sich zeigen werden. Dies alles ist im Talmud unter dem Namen Cheble Meschiach חבלי משיח „die Wehen (oder die Loose) der messianischen Zeit" bekannt (Vergl. Sanhedrin 98 b). Ohne uns auf die Erklärung oder Auseinandersetzung dieser Specialitäten einzulassen, steht nichts im Wege anzunehmen, daß das Allgemeine, welches, nach Abzug aller Hyperbeln die in der Bibel und in dem Talmud nicht selten sind, diesen Aussprüchen bleibt, auf die Wehen hindeutet, welche der Verwirklichung aller großen Ideen in der Menschheit, wie bei der physischen Geburt, immer vorhergehen. Es sind die Kämpfe des Alten und Neuen, die um den Besitz der Welt ringen. Diese Specialitäten wurden schon

zu den Zeiten des zweiten Tempels größtentheils wörtlich genommen und lebten im Volke.

Obwohl im Talmud viel von dem Messias die Rede ist, und obwohl diese Idee sich von Tag zu Tag mehr im Glauben der israelitischen Gesellschaft festsetzte, so ist sie doch nicht in der Form eines Glaubensartikels hingestellt, dessen Nichtannahme zur moralischen Ausstoßung aus der Glaubensgesellschaft qualeficirte. Die Festsetzung dieser Idee im Glauben war durch practische Ursachen zum Theil veranlaßt. Das Hervortreten des Gegensatzes bei einer andern Glaubensgesellschaft, der die Annahme daß der Messias bereits erschienen sei Grund ihres Glaubens ist, veranlaßte auf der andern Seite dies aufs Bestimmteste zu verneinen, und diese Verneinung so oft es thunlich war auszusprechen. Saadias, der erste jüdische Philosoph, hat das achte Hauptstück seines Emunoth Wedeoth diesem Gegenstand gewidmet, worin er sich bemühet, nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Erscheinung des Messias, sondern seine Gewißheit darzuthun, und das Festhalten dieser Idee gegen eine negative Auslegung mancher hierhergehöriger Bibelstellen zu schützen. Aber auch er hat es nicht als directen Glaubensartikel hingestellt. Maimonides (in seiner Einleitung zu Chelek) thut dies zuerst, welcher Annahme übrigens Joseph Albo in seinem bekannten Buche Ikarim (Hauptstück 1 Abschnitt 1, 2) sehr erhebliche Gründe entgegen stellte.

Als die Israeliten nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem sich nach allen Enden der Welt zerstreuten, nahmen sie einen Talisman aus dem alten Lande mit, welcher, wenn er auch nicht vor allen Uebeln schützen konnte, so doch die Last derselben bedeutend zu erleichtern vermochte. Es war die Hoffnung daß es einst besser werden wird, welche den Namen Messias trug. Diese Hoffnung war das Schibboleth aller Israeliten in ihrer Demüthigung in der Zerstreuung, und sie that Wunder. Eine solche Idee war auch nothwendig zur Aufrechthaltung der Glaubensgesellschaft in verschiedenen Zeiten, welche um Gott wohlgefällig zu sein großartige Menschenopfer brachten.

Die Hoffnung wurde fixirt in Gebeten. Die 18 Segenssprüche enthalten einige die den Wunsch um Befreiung aus-

sprechen. In den andern Gebeten finden sich auch mehr oder minder verschiedenartige Anspielungen auf diesen Gegenstand. Der Talmud hat zwar das allzuhäufige Beten um das Erscheinen des Messias untersagt. Dieses Verbot ist von den Talmudisten an eine Bibelstelle geknüpft. Den Worten des Hohenliedes (2, 7) „erwecket und erreget nicht die Liebe bis sie selbst will" wurde sinnbildlich die Bedeutung untergelegt, nicht allzusehr auf die Erscheinung des Messias zu pochen. Die Zeit der Erscheinung des Messias ist nirgends angegeben. Der Talmud (Sanhedrin 98 a.) legte folgende geistreiche Wendung dem Propheten Elias in dem Mund. Derselben wurde einst gefragt, wann der Messias wohl erscheinen würde? Heute — erwiederte derselbe — die Worte des Psalm (95, 7) hinzufügend „heute wenn ihr meiner Stimme gehorcht." — Wie der menschliche Geist es immer liebt gerade die verborgensten Dinge am ersten erforschen zu wollen, so hat sich hier auch in späterer Zeit ein Grübeln kund gethan, die Zeit der Messiaserscheinung durch Hülfe einiger dunkeln Talmudstellen und schwacher Tradition zu bestimmen. Solche Berechnungen waren selbst zu den Zeiten des Talmud nicht unbekannt (Sanhedrin 97 b), und einsichtsvolle Talmudisten haben diese Versuche sehr gemißbilligt. (Vergl. auch: die Messiasberechnungen in Jost's Annalen 1840 S. 22. u. f. f.).

Den Kreuzzügen, denen das gesammte Europa so viel Unglück verdankte, danken auch sehr viele Gedichte dieses Inhalts ihren Ursprung. Diejenigen welche dem Arm des Fanatismus entrannen, beteten. Die Peitanim haben nur Worte geliehen dem Schmerz, welcher jeden Vernünftigen beim Lesen dieser Geschichten ergreift. Es ist der Schreckensruf der entsetzten Menschheit über Thaten, worüber Tiger und Hyänen in Mitleid zerfließen würden. Verlassen von Menschen, zertreten, gehöhnt, klammerten sie sich an Gott. Menschenohr blieb für ihre Klagen verschlossen, sie trugen sie der Allmacht vor. In der Synagoge waren sie frei; dort vergaßen sie was die Welt draußen ihnen bot.

Befreiung war es worum sie flehten, die Verheißungen der Propheten mit eignen Augen in Erfüllung gehen zu sehen,

Zurückkehr nach Palestina, Erbauung des Tempels, dies war die Are worum ihre inbrünstigsten Gebete sich drehten. Einige Anspielungen auf diesen Gegenstand enthalten die meisten ihrer Gebete, selbst wenn sie im Ganzen andern Inhalts sind.

Der Ton dieser Gedichte ist sehr verschieden. Die Stimme der Verzweiflung und die der ruhigsten Ergebung in Gottes Willen sind die äußersten Punkte derselben, zwischen welchen eine Menge der verschiedenartigsten Nüancen liegen. Viele derselben sind sehr eindringlich, viele sehr zart gehalten. Wir besitzen mehrere Gedichte dieser Art von Salomo ben Gabirol und einigen Ungenannten.

Die Peitanim haben oft als reproducirende Propheten dem Volke Trost zugerufen und zum Ausharren ermahnt. Sie sprengten die beengenden Fesseln der Gegenwart und schwangen sich empor auf den Flügeln kühner Phantasie fernen Zeiten entgegen, wo die Menschheit der Idee des Messias Genüge leisten wird, wo andere Verhältnisse als die jetzigen allgemein beglükkend auf die Menschheit einwirken werden.

Viele Gedichte dieser Art führen den Titel Ahaba (אהבה) — vergl. oben S. 35 — und schildern die Liebe Gottes zu Israel in lieblichen Bildern. Von den größten spanischen Peitanim besitzen wir solche Stücke z. B. von Isaak ben Giath, Jehuda Hallewi, Abraham ben Esra, u. a. m. In stylistischer Hinsicht gehören sie zu den besten in der Literatur der Piutim. Dem Inhalte nach schließen sich andere Stücke an im deutschen Ritual für verschiedene Sabbathe, welche wahrscheinlich auch von spanischen Peitanim herrühren.

---

31. Elias-Lieder.

An diese Gedichte schließen sich die sogenannten Eliaslieder. Der Prophet Elias ist bekanntlich als der Vorläufer des Messias genannt (Malach. 3, 23.). Auch nach ihm richteten sich sehnsüchtig die Blicke der Peitanim, auch ihn begrüßten sie freudig in der Idee. Diese Eliaslieder mochten vielleicht in dem

geonäischen Zeitalter oder etwas später nicht unbekannt sein, obwohl aus dieser Periode keine auf uns gekommen sind. Ein Jahrhundert später etwa scheinen sie schon sehr verbreitet gewesen zu seyn. Der Verfasser des Manhig erwähnt ihrer schon als sehr bekannt (Hilchoth Schabat § 71.). Auch Abraham ben David (bei Schibule Haleket S. 5) kennt sie. Aus demselben Buche (Hilchoth Schabbath S. 71) erhellt, daß sie in allen jüdischen Gemeinden recitirt wurden. Auch Abudrham (S. 8) erwähnt ihrer und sagt, daß sie in seiner Vaterstadt Sevilla in der Synagoge recitirt wurden. Verschiedene talmudische Aussprüche waren Veranlassung daß man dieselben am Ausgang des Sabbaths (מוצאי שבת) recitirte.

Einige dieser Gedichte sind historischen Inhalts, indem sie nach der Bibel die Thaten des Propheten Elias zum Inhalte haben z. B. das von einem Ungenannten und von Salomo Luria, wo auch die Erzählungen des Talmud's von Elias auf eine höchst unerquickliche Weise verarbeitet sind.

Die meisten dieser Gedichte aber sind lyrischer Natur, wozu mehrere im gewöhnlichen portugiesischen Machsor befindliche Stücke von einem Ungenannten für Simchath Torah, ferner einige von Jehuda Hallewi gehören. Auch im Machsor von Kochin befindet sich ein Stück ähnlichen Inhalts, dessen Verfasser Abraham hieß, aber schwerlich ben Esra ist.

Fragen wir die Geschichte, welchen Einfluß dieses Herumtragen der Messiasidee bei den Israeliten gehabt hat? so erhalten wir zur Antwort: daß es den Israeliten ihre Leiden leichter zu ertragen half, ohne daß sie dadurch in Zwietracht mit dem praktischen Leben geriethen. In den Zeiten und in den Ländern, wo ihr Glücksstern heller leuchtete, trat diese Idee, wie alle Ideale des Menschen, in die geheimsten Falten des Herzens zurück und weilte dort als theoretischer Gedanke. Das Hoffen auf den Messias hat, soweit nicht anderweitige Gründe dem engen Anschließen der Israeliten an andere Völker hemmend entgegen traten, erstere durchaus nicht abgehalten, in denjenigen Staaten wo sie vorläufig wohnten, die Pflichten die der Staat auferlegte zu er-

füllen. Die Idee des Vaterlandes war, wo sie eins hatten, mit feurigen Buchstaben in ihrem Herzen eingeschrieben, und man vergaß über die Zukunft durchaus nicht die Gegenwart. Es ist ja nichts seltenes, daß in der Menschenbrust das Ideal und die Wirklichkeit freundlich gepaart sind. Ist ja das ganze Leben hienieden nur zu einem vorläufigen Aufenthalt bestimmt, nur eine Pilgerreise. Aber so weit die Geschichte reicht wissen wir, daß die Menschen eben diese kurze Zeit ihres Aufenthalts, welcher 70 — 80 Jahre dauert, so benutzten, als dauerte dieser Aufenthalt eine volle Ewigkeit. So konnte der Israelit auch Bürger des Staates seyn welchen er bewohnte, und ohne die Pflichten gegen denselben zu verletzen auch die Idee des Messias in seiner Brust hegen.

Der Staat war ihm heilig, die Bibel lehrte dieses bereits. Die Talmudisten haben nach derselben dies öfter ausgesprochen: „bete um das Wohlbefinden des Staates — heißt's in Aboth (Abschnitt 3 Mischna 2) — wäre keine Herrschaft, so hätte einer den andern lebendig verschlungen". Nicht nur theoretisch wurde dies ausgesprochen, auch practisch hat die Liturgie dies gethan. An den Sabbathen wurden öffentlich in den Synagogen Gebete für das Wohl des Herrschers vorgetragen. Im Semag wird (Gebote § 206) aus dem Tractat Sofrim ein solches Gebet für Schemini Azereth (שמיני עצרת) erwähnt, welches sich jedoch in unsern gedruckten Exemplaren des letzten nicht findet. Es geht daraus hervor, daß dies schon sehr frühzeitig in die Liturgie aufgenommen wurde, und es mochte vielleicht älter sein als das Gebet für die Chalifen bei den Mahomedanern. Solche Gebete finden sich in allen Ritualien und sind bis zur Stunde üblich.

---

32. Allegorie.

Haben die historischen Gedichte das specielle Verhältniß Gottes zu Israel, wie es sich in der alten Zeit darstellte, zum Inhalte, sprechen die lyrischen theilweise die Empfindung dieses Verhältnisses aus, welche an gewisse materielle Gegenstände geknüpft

ist, so enthalten diejenigen Gedichte, welche wir jetzt mit dem Namen Allegorie belegen, die höchste Vergeistigung dieser Idee. Sie sprechen die Vereinigung Gottes mit den einzelnen Israeliten sowohl, als mit dem ganzen Volke aus. Die Peitanim versenkten sich in die Gottheit in der Qualität als Israeliten, und berauschten sich in den stärksten Empfindungen dieses Zustandes. Man könnte es nationalen Suffismus in gewisser Beziehung nennen.

Das Vehikel zur Darstellung dieses Zustandes ist das Hohelied, dessen allegorische Auffassung schon die ältesten Talmudisten lange vor Abfassung der Mischna empfahlen. Diese Auslegungsart des berühmten Gedichts mochte vielleicht bald nach der Zerstörung des zweiten Tempels entstanden seyn. Dieses Gedicht versinnbildlicht nach dieser Auslegungsart das Verhältniß des Judenthums in seiner Gesammtheit zu Gott.

Diese Gesammtheit heißt bei den Talmudisten כנסת ישראל, und das Gedicht schildert unter dem Bilde der Liebe die ehemaligen so wie auch die künftigen Ereignisse der Nation. Gott ist der Bräutigam, Israel die Freundin, die Braut, die Taube, die Gazelle. Es enthält den Beginn der göttlichen Liebe zu dem Vater Abraham und den übrigen Patriarchen, welche die Erkenntniß Gottes und sein Verhältniß zur Welt bekannt machten, bevor die Lehre ertheilt ward. Die Vermählung, von der in diesem Liede die Rede ist, deutet auf die Ertheilung der Lehre (מתן תורה). Die Trennung, welche die Geliebte in diesem Gedichte beklagt, ist die Zerstörung des Tempels, die Zerstreuung Israels nach allen Enden der Welt. Der Bräutigam zog von dannen, ward lange unsichtbar — aber mit unverrücktem Blick schaut die Braut hoffnungsvoll nach ihm hin, sie bewahrt ihm ihre Liebe ungeschmälert. Dies sind die Grundzüge dieser Auslegung.

Die spanischen Peitanim ergingen sich in diesem Ideenkreis und bemächtigten sich in ihren Gedichten dieser Anschauungen. Alle ihre Gedichte dieser Art sind angehaucht von der süßesten Wehmuth und duften wie die Rose im Thale. Die Zahl dieser auf uns gekommenen Gedichte ist nicht sehr groß, und nur die

größten der spanischen Peitanim verfertigten solche. Wir besitzen solche Gedichte von Ben Gabirol, Jehuda Hallewi, Moses ben Esra, Isaak ben Giath. Unter den Spätern ist Israel Negara mit Auszeichnung zu nennen. Manche fließen mit den im vorigen Capitel characterisirten zusammen, da am Ende ein und dieselbe Idee zu Grunde liegt.

Diese Erotik des Hohenlieds, welche der Grundton aller dieser Gedichte ist, mochten einige Dichter vielleicht zu weit getrieben haben. Bei Joseph Kimchi finden sich Spuren von Tadel über den Mißbrauch der Dichter von manchen Wörtern, jedoch hat derselbe keinen Dichter namhaft gemacht. Menachem Lonsano hat in seinem Buche שתי ידות seinen Tadel über Israel Negara ausgesprochen. Es hat sich dasselbe ereignet, was auf dem Gebiete der Mystik bei allen Nationen sich wiederholt, welche von Liebe spricht und sinnliche Bilder als Hülle für geistige Anschauung braucht, die zu beurtheilen ebenfalls ein Versetzen auf den Standpunkt des Dichters erheischt, weshalb auch die Beurtheilungen so verschieden ausfallen. So z. B. lobt Isaak Luria die Gedichte von Israel Negara, und wir zweifeln nicht, daß es grade diejenigen sind, die Lonsano so hart tadelt.

Diese ganze Gattung, welche wir mit dem Namen Allegorie bezeichneten, weil wir keinen bessern Ausdruck hatten, hat im Hebräischen gar keinen Namen. Abraham Gavison ist der erste, der sie dem Wesen nach erwähnt und einige theoretische Worte darüber sagt, welche diese Art der Darstellung rechtfertigen sollen, und sich zugleich auf ältere Vorgänger bezieht, die nicht gar lange vor ihm lebten, z. B. Saadias Eben Danon, dessen Gedichte aber auf uns nicht gekommen zu sein scheinen.

Diese Ideen des Hohenliedes von Vermählung Gottes mit Israel durch das Gesetz, welches Bild auch von den Propheten gebraucht wurde (Hosea 2, 22), hat einige Peitanim veranlaßt dieses Verhältniß etwas weiter auszuspinnen und in Form eines Ehecontracts (כתובה) darzustellen. Ruben ben Isaak, in der Einleitung (פתיחה) zu den Asharoth, hat den Anfang dazu

gemacht. Israel Negara in seinem Semiroth Israel hat dieses weiter ausgeführt. Außer in dem angeführten Werk befindet sich dieses Stück auch in einigen Ausgaben des portugiesischen Machsor für das Wochenfest.

Im deutschen Ritual finden sich ebenfalls verschiedene Stücke dieser Art, aber sie sind sämmtlich ohne Werth. Die Stellen aus dem Hohenlied sind nur mechanisch zusammengestellt, ohne innern Zusammenhang. Das caräische Ritual besitzt verschiedene Gedichte dieser Gattung von Abraham, Aron, Isaak, Samuel und von einem Ungenannten.

II. 33. Piutim allgemeinen Inhalts.

> Gefühle sind gefangene Monarchen,
> Die in der Worte Kerker sich verbergen;
> Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
> Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
>
> Tholuk Blüthensammlung orientalischer Mystik S. 216.

Mit diesem Ausdruck sind diejenigen Gedichte bezeichnet, deren Aufgabe es ist auf den Menschen überhaupt zu wirken, abgesehen von allen confessionellen Rücksichten. Diese Gedichte gehören zwar der Sprache nach worin sie verfaßt sind der hebräischen Poesie, dem Inhalte nach aber gehören sie der ganzen Menschheit an. Sie führen den Menschen zu sich und zu Gott zurück, und leihen nur den Empfindungen Worte, welche zu allen Zeiten und bei allen Nationen die Brust wahrhaft frommer Menschen bewegten. Die Schranken der Confessionen sind gefallen; die Creatur tritt kühn hin zum Schöpfer um sich an ihn anzuklammern. Diese ganze Gattung wäre auch erbauliche Poesie im engern Sinne zu nennen.

Es ist bereits oben (S. 42) bemerkt, daß die Piutim dieser Gattung aus 2 verschiedenen Arten bestehen, nämlich:

A. Die Ermahnung.

B. Die Hymne.

Der Zweck dieser beiden Arten ist das Menschliche über das Thierische in ihm zu erheben, und sie ergänzen sich daher

gegenseitig. Die Ermahnung faßt den Menschen bei seinem Innern und endigt nothwendig, wenn sie auf Gott gekommen ist, mit einer Hymne. Die Hymne schwingt sich zu Gott empor und ihr Resultat für den Menschen ist die Ermahnung.

---

34. A. Die Ermahnung.

Kehrt der Mensch in sein Inneres zurück, fängt er an seine Bestimmung zu ahnen, die er mit seinem gewöhnlichen Treiben nicht erfüllt, so drängen sich ihm in ernsten Stunden manche Fragen auf, die nicht abzuweisen sind. Das „woher und wohin" stürmt mit Allgewalt auf ihn ein. Er wird zum Nachdenken getrieben und durch Reflexionen dieser Art veranlaßt, für seinen innern Menschen eine Stütze zu suchen, sich vertrauter mit seinem bessern Ich zu machen und auf Mittel zu sinnen sich geistig zu stärken, daß er nicht untergehe im Kampfe mit der äußern Welt. Die Perle einer solchen Erkenntniß liegt in seinem Innersten verborgen, im Schlamme grober Sinnlichkeit, und er muß wie ein geschickter Taucher sich in sein Innerstes versenken um diese Perle herauszuholen. Diese Idee bildet die Grundlage aller Ascetik, welche überhaupt folgende drei Momente umfaßt:

1. Ursprüngliche Reinheit der Seele.
2. Vergänglichkeit des Lebens.
3. Tod und künftiges Gericht.

Diese 3 Momente sind es auch, welche den Inhalt derjenigen Gedichte ausmachen, die unter dem Namen Tochacha (Ermahnung) תוכחה bekannt sind und in allen Ritualien sich finden.

Die Talmudisten gaben ihre Ansichten über Ascetik in aphoristischer Form und in zerstreuten Aussprüchen, ohne logisch-systematische Aufeinanderfolge. Die arabischen Philosophen hingegen trugen ihre Ansichten in geordneten Werken, sowohl in Prosa als in Versen vor. Systematische Reflexion bildete die Grundlage ihrer Werke, wozu die Rhetorik auch zu Hülfe ge-

nommen ward. Sinnige, schlagende Gleichnisse und geistreiche Erzählungen gaben den moralischen Geboten mehr Anschaulichkeit. Dieser Behandlungsweise schlossen sich jüdische Philosophen an und verbreiteten diese Ansichten, theils durch Uebersetzung arabischer Werke, theils in Originalwerken z. B. Bechai ben Joseph in seinem schätzbaren Buche „die Pflichten des Herzens" חובות הלבבות; ein Buch welches in der hebräischen Literatur von Bedeutung ist, und worauf wir öfters Gelegenheit haben werden zurückzukommen.

Die Aussprüche des Talmuds, woraus sich ein Ascetik bilden ließe, sind im Allgemeinen sehr gemäßigter Natur. Sie halten die Mitte zwischen gedankenloser Selbstverläugnung und grober Anhänglichkeit an das Sinnliche.

Die talmudische Weltanschauung ist eine ernste — wie sie es in allen Religionen ist und sein muß, da eine solche Ansicht die Grundlage aller Moral ist und bleiben wird — aber sie läßt diese Welt auch als Etwas bestehen, sie negirt sie nicht gänzlich. Sie lehrt nicht, sich in eine gänzliche Apathie zu versenken und die Welt als einen verpesteten Ort zu fliehen, die unschuldigsten Genüsse von sich zu weisen und sein Innerstes in willenlose Selbstvernichtung aufzulösen. Sie lehrt vielmehr irdische Genüsse mit Beharrlichkeit zu bekämpfen, und das Menschliche, als das Vergängliche, dem Göttlichen, als dem bleibenden, unterzuordnen. So heißt es im Tractat Aboth (Absch. 4.): „Eine Stunde des geistigen Vergnügens in der künftigen Welt, ist besser als das ganze Leben hienieden."

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist in der Bibel bereits in unzähligen Stellen festgestellt, und dadurch ist auch das Verhältniß des äußern zum innern Menschen gegeben. Es ist im Ganzen ein philosophischer Hauch über diese Aussprüche verbreitet. In gewisser Beziehung könnte man es mit dem Ausdruck gemäßigter religiöser Stoicismus bezeichnen, der im Theismus seinen Grund und Boden hat. Was die Weisheit bei dem Stoiker vermag, dies thut die Gottesidee bei dem Frommen. Der Stoiker verehrt seine Vernunft, der Gläubige

seinen Gott; Gott ist die letzte Quelle aller Erkenntniß, aller Gnade, aller Beruhigung; Gott ähnlich zu werden, die Aufgabe des Menschen. Die Bibelstelle „du sollst in seinen Wegen wandeln" wird von den Talmudisten ausgelegt: „wie er barmherzig ist, sei du es auch u. s. f." Alle Handlungen des Menschen müssen durch die Idee Gottes die Weihe erhalten, welches der Talmud mit den Worten ausdrückt „alle deine Handlungen müssen in Gottes Namen geschehen."

Der *Genuß* ist als solcher nicht verboten, so lange er sich in den Schranken hält, welche Vernunft und Gesetz ziehen. Ueberflüssige Kasteiungen sind gerade nicht absolut verboten, doch auch nicht als verdienstlich dargestellt. Es ist ein merkwürdiger Ausspruch des jerusalemischen Talmuds (Kiduschin am Ende) „daß der Mensch einst Rechenschaft wird geben müssen für jeden Genuß den er sich zu verschaffen unterlassen hat." Die aristotelische Ansicht von der Tugend, daß sie die *Mitte* zwischen zwei Extremen sey, scheint auch die Ansicht des Talmuds gewesen zu sein. Mußte ja, nach der talmudischen Auslegung, der *Nasir* (4 B. M. 4, 6) deshalb ein Opfer bringen, weil er sich den Wein versagte, den die Schrift nicht verboten hat; „es ist hinreichend— heißt es bei dieser Gelegenheit—wenn du dich von dem enthältst, was die Schrift wirklich verboten hat" (דיין מה שאסרה התורה). Der Genuß selbst ist veredelt durch die Beziehung desselben zu Gott. Der Segensspruch (ברכה), welcher nach der talmudischen Ansicht jedem Genuß vorhergehen muß, (Berachoth 35 a) erhebt ihn über den bloß viehischen.

Das *beschauliche* Leben besteht darin, Alles mit Gott in Verbindung zu setzen, alles von ihm ausgehend zu betrachten, das Gute wie das Böse mit Dank hinzunehmen. „Man muß—so lehrt der Talmud (Berachoth 54)—für das Schlimme eben so gut danken, als für das Gute." Viele Segenssprüche sind zum Ausdruck dieser Idee, zur Anerkennung des göttlichen Waltens hienieden, vom Talmud für den allgemeinen Gebrauch bestimmt worden. So z. B. muß der Jude bei der Nachricht von dem Tode eines Nahestehenden oder von sonstigen Unglücksfällen, bevor er seinen Schmerz menschlich ausdrückt,

die gewichtigen Worte sprechen: „Gepriesen sei der wahre Richter" (ברוך דיין אמת).

Das beschauliche Leben konnte dennoch mitten im bürgerlichen geführt werden. Die Beschaulichen bildeten keinen abgesonderten Stand, sie blieben unter dem Volke und mit demselben in immerwährender Gemeinschaft. Der Mensch mußte immer kämpfen und durfte nicht, sich selbst aufgebend, allen Kampf beseitigen und in die Wüste ziehen um ein Heiliger zu werden und die Krone der Gottergebenheit zu erreichen; er konnte und mußte sogar in der Familie bleiben und hier sich üben in Gottesfurcht und in Erfüllung der Pflichten, welche sie auflegt. Die Familie ward als die Wurzel alles Guten betrachtet, der sich kein Stand entziehen durfte; die Ehe nicht nur keinem Stande verboten, sondern allenthalben gepriesen und es ward sogar für sündlich gehalten, ehelos zu bleiben. Das Weib ward in moralischer Hinsicht höher gestellt, als es in andern Religionsgesellschaften geschah, und ihre Bemühung um die Erziehung der Kinder sogar von den Talmudisten ehrend anerkannt; das bürgerliche Leben ward überhaupt nicht so gering angeschlagen, als daß man sich demselben ganz entziehen durfte. Dieses alles mußte nothwendig wohlthätig zusammenwirken, und für immer die Pforten mancher Inconsequenzen verschließen. Diese Ansichten wurden von spätern jüdischen Philosophen babylonischer und spanischer Abstammung z. B. Saadias und Bechai ben Joseph festgehalten, und haben ihre kostbaren Früchte in reicher Fülle getragen.

Es steht die Ascetik nicht abgesondert von dem Ceremonialgesetz. Das Studium und die Erfüllung desselben ist auch als Mittel zur Erlangung der höchsten Vollkommenheit empfohlen. Es knüpft sich überhaupt in allen Religionen die Ascetik an das jedesmalige Ceremonialgesetz und lehrt nur es zu vergeistigen dasselbe nicht als Zweck, sondern als Mittel zu gebrauchen. Der höchste Grad der Ascetik, welcher zur speculativen Mystik sich erhebt und wenigstens theoretisch den Werth aller Ceremonien anullirt, wovon der persische Dichter sagt: „Wer die

Wurzel hat, begehrt der Aeste nicht" (Tholuk a. a. O. S. 82) — ein Punkt wo die entschlossenste Freigeisterei mit dem überschwenglichsten Gottesrausch sich begegnen — findet sich unseres Wissens nicht im Talmud, wie es überhaupt auch nicht die Meinung aller Sufi's war. Die Befolgung der Gesetze schien ihnen auch nachher höchst nothwendig zur höchsten Vollkommenheit.

Die Liebe zu Gott, die Sehnsucht nach dem geistigen Besitz desselben, das Versenken in überschwengliche Geheimnisse, hielt sich in der jüdischen Welt an diese Idee der Außerweltlichkeit Gottes, welche das Grundprinzip des Judenthums, so wie aller geoffenbarten Religionen ist. Das Aufschwingen zu Gott durch Abstraction, und das Weilen im Zustande der Extase, war den Talmudisten nicht unbekannt. Manche Aussprüche derselben deuten auf diesen Zustand des Heraustretens aus sich selbst, aus der körperlichen Beschränktheit, und das Aufnehmen der höchsten geistigen Ideen in sich. Die bekannte Stelle (Chagiga S. 14 b) „vier Männer gingen in Pardes" ארבע הנכנסו לפרדס verdient, sowohl durch ihre Präcision als Dunkelheit, die größte Beachtung, wobei die Ausleger zu benützen sind.

Von manchen Talmudisten wird erzählt, der Prophet Elias sei ihnen erschienen, welches nach jüdischen Philosophen ebenfalls der sinnbildliche Ausdruck für höhere Erkenntniß ist, die durch Zurückziehen in sich und durch Einsamkeit, wodurch die Thätigkeit der Einbildungskraft erhöht wird, zu erreichen ist. (Vergl. Abarbnel in Jeschuoth Meschicho ישועות משיחו S. 13 a.) Auch der talmudische Ausdruck „die Schechina ruht auf ihm" (שרתה עליו שכינה) bedeutet dasselbe. Von Manchem heißt es „er wäre würdig gewesen daß die Schechina auf ihm ruhe, allein das Zeitalter war nicht würdig dazu", welches den Zusammenhang des einzelnen Individuums mit seiner Zeit bezeichnet, daß der einzelne Mensch gehoben und getragen wird von den Ideen die in seinem Zeitalter circuliren.

Das gesammte höhere Wissen von göttlichen Dingen, soweit es für die Beschränktheit des Menschen zu erkennen ist, mochte der Talmud vielleicht mit dem Ausdruck Maase Mercoba

(מעשה מרכבה) bezeichnen. Ein Ausdruck, welcher im Talmud oft vorkömmt, ohne erklärt zu werden. Die Erkenntniß in diesem Leben ist beschränkt, und der Talmud verbot das Grübeln über gewisse Gegenstände, welche jenseits der menschlichen Erkenntniß liegen. Es wird als Frechheit betrachtet, wenn jemand in Regionen dringen will, wo dem menschlichen Geiste der Eintritt versagt ist; von einem solchen heißt es „es wäre besser wenn er nicht geboren worden wäre“. In diesem Sinne sagt auch Jehuda hallewi in einem Gedichte.

חקור פעליו רק אליו אל תשלח ידיך
כי הדרוש בסוף בראש במופלא ובמכוסה

„Erforsche seine (Gottes) Werke, doch nach ihm selbst strecke die Hand nicht aus, wenn nach Ende und Urbeginn du forschest im Verborgenen und Unerkennbaren“.

Die höchste Stufe der Erkenntniß von göttlichen Dingen ist nach der jüdischen Ansicht die Prophetie (נבואה). Die Propheten schauten höhere Dinge geistig an, aber sie konnten es nicht aussprechen; das Wort reichte nicht hin das Geschaute zu bezeichnen und sie konnten sich nur eines Gleichnisses bedienen. Der Talmud hat den merkwürdigen Ausspruch gethan „Groß ist die Kraft der Propheten, sie vergleichen die Zura (das geschaute Bild) seinem Schöpfer“, welcher Ausspruch die größten jüdischen Denker beschäftigt hat (More Nebuchim Th. 1 Cap. 45. Akeda Cap. 8, 76).

Unter den Propheten selbst ist Moses der größte. „Alle Propheten — sagt der Talmud — sahen nur in einen nicht hell polirten Spiegel, Moses allein sah durch einen hellen.“ Aber auch Moses, welcher sich Gottes Herrlichkeit zu sehen erbat, konnte nur das Rückwärts aber nicht die Vorderseite sehen. Dieses וראית את אחורי ופני לא יראו wird von den jüdischen Philosophen dahin ausgelegt, daß der Mensch überhaupt nur die Wirkungen sehen kann, die erste Ursache bleibt ihm verborgen. Die Stufen der Erkenntniß sind mannigfach. Das Emporschwingen zu Gott ist das Höchste zwar, aber es hat auch seine bestimmte Gränzen, über die der Sterbliche nicht hinaus kann. Das

höchste Emporschwingen kann nur ein dunkles Bild, ein dunkles Ahnen dem Menschen geben, immer aber bleibt eine unübersteigliche Scheidewand zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen. Die Ansicht der gänzlichen Identificirung des Menschen mit Gott, nach der Vorstellung der arabischen und persischen Sufi*), konnte sich im Judenthum durchaus nicht geltend machen. Die Grundlehren des Mosaismus waren einer solchen Ansicht entgegen. Diese Ansicht wurde übrigens auch von großen arabischen Philosophen für unvereinbar mit dem Coran befunden, und Algazali (מאזני משפט S. 35) hält Aussprüche der Sufi wie „ich bin die Wahrheit" oder „jener ist ein halber Gott" für gotteslästerlich. —

Ein großer Theil der arabischen Philosophen hatte die moralische Weltanschauung des Talmuds. Auch sie lehrten, daß der Mensch sich zum Himmel erheben könne und diese Welt nur gering anschlagen müsse. Sie nahmen Manches an von den Sufi, aber sie wußten es zu modificiren. Der Ausspruch der Sufi „daß der Mensch bei seinem Leben schon manches erkennen kann, welches die Seele nach ihrem Verlassen des Körpers erreicht" (Meosne Mischpat S. 25), ward in moralischer Hinsicht angenommen, und auf dem Wege der Abstraction zu erreichen gesucht. Der Körper steht im Wege, er muß bezwungen werden. Ein Zustand der Extase wird empfohlen und der Weg dazu psychologisch angedeutet. Genau konnte dieser Zustand nicht beschrieben werden, denn das Unaussprechliche kann nicht durch Worte bezeichnet werden, und wer diesen Zustand nie erfahren hat, der kann sich wie der Blinde von der Farbe, nie einen

* Ueber die Sekte der Sufi ist manche gute Belehrung zu holen aus Algazali Meosne Mischpat מאזני משפט (Leipzig 1839). Hammer Purgstall Geschichte der persischen Redekünste S. 340. Tholuk Blüthen der persischen Mystik Berlin 1825. Letztere 2 Schriften beschränken sich nur auf persische Schriftsteller. Es wäre sehr wünschenswerth, daß arabische Documente über diesen Gegenstand bekannt gemacht würden. Folgende Artikel verwandten Inhalts aus D'Herbelot Bibl. orient. gehören hierher: Eschak Allah, Hallaga, Aulia. Wir werden bei einer andern Gelegenheit darauf zurückkommen.

Begriff davon machen; für einen solchen sind auch alle Beschreibungen dieses Zustandes unnütz, für denjenigen aber, der diesen Zustand aus eigener Erfahrung kennt, für den sind die Beschreibungen überflüssig. Ein Fingerzeig kann dem Anfänger nützlich sein, und solche Fingerzeige finden sich bei Algazali (a. a. O.) und in Hai ben Jokton, welches Werk die hebräische Literatur sich durch Uebersetzung angeeignet hat und welches oft commentirt wurde.

Hebräische Philosophen haben ebenfalls auf diese ideellen Zustände oft hingedeutet, und sie als moralisches Heilmittel gegen den allzugewaltigen Andrang der Sinnlichkeit empfohlen. Salomo ben Gabirol that dies oft in seinem Buche Mekor Chaim. Wir geben hier einige übersetzte Stellen daraus. Der hebräische Text befindet sich in unsern Ehrensäulen S. 106.

„Das Verhältniß des Körperlichen zum Geistigen — so lauten seine Worte — ist wie das Verhältniß des Körpers zur Luft. Abstrahirt der Mensch seinen Verstand von den körperlichen Dingen, und streift in die höhern Regionen und denkt von diesem Standpunkt aus über das was unten ist nach, so wird ihm die Geringfügigkeit alles Körperlichen im Verhältniß zum Geistigen klar. Es ist dies mit Himmel und Erde zu vergleichen. Stelle dir vor du stehest in der Mitte des höchsten Himmels und siehest auf die Erde hinab, so wird sie dir, obwohl sie doch an und für sich groß ist, nur wie ein kleiner Punkt erscheinen.“

„Was du wissen mußt—fährt er daselbst fort—ist, daß das Nachdenken über die einfachen Wesen und das Verweilen bei dem was zu erkennen nützlich ist, der Seele das größte Vergnügen und die größte Ruhe gewährt. Nach dem Maaß ihrer diesfalsigen Erkenntniß, ihres Umherstreifens und Verweilens bei diesen Vorstellungen und Eigenthümlichkeiten und des Erkennens ihrer Merkmale und Wirkungen, ist auch ihre Kraft in der Erkenntniß der göttlichen Herrschaft und der Anhänglichkeit an derselben (דביקות). Bestrebe dich eine vollkommne Erkenntniß der einfachen Wesen zu erreichen, besonders von den Wesen der Seele, denn sie sind die Grundlage aller Dinge. Diese Anhänglichkeit darf nur ideell statt finden (כי דביקות יהיה ברמות)“.

„Trenne dich — sagt er ferner — von dem Sinnlichen, dringe tief in das Geistige ein, wende dich zum Spender des Guten. Befolgst du dieses, so wird er auf dich herab sehen und dir Gutes erweisen."

Dies alles ist psychologisch begründet, und spricht das Höchste aus, welches die Philosophie dem Menschen zur geistigen Beglükkung sagen kann. Eine spätere Zeit, als die Cabbala etwas festeren Fuß unter den Juden faßte, sah diese erwähnten Ideen ausarten. Es wurde viel Außerordentliches hinein gebracht, welches weder im Mosaismus noch in der Philosophie Wurzel hatte. Die meisten Ideen erlagen dem Beiwerk fremdartiger Gegenstände, welche ein geheimnißvolles Dunkel umhüllte. Spätere, nicht allgemein bekannte hagadische Schriften, bildeten die Grundlage dieser ganzen Geistesrichtung, welche überhaupt der Theosophie näher als der Philosophie stand, und daher auch auf den practischen Werth verzichten mußte.

Die Peitanim, besonders die ältern spanischen, haben ihre Gedichte zur Brücke zwischen der practischen Philosophie und dem Volke gemacht, sie haben den philosophischen Anstrich dieser Ideen beseitigt, und bloß das allgemein Nützliche beibehalten. Sie haben diese Ideen popularisirt, und dadurch als moralische Lehrer viel gewirkt.

Die Peitanim haben diese Ideen oft einzeln, oft im Zusammenhange, vorgetragen, denn ihrem innersten Wesen nach hängen sie sämmtlich zusammen. Der Vortrag dieser Ideen war größtentheils ohne alle Beimischung von nationalen und confessionellen Anspielungen, und selbst da, wo sich solche finden, sind sie so allgemein gehalten, daß sie ihren allgemeinen Character durchaus nicht verliren. Der Ton dieser Gedichte ist sehr eindringlich und salbungsvoll. Sie drücken die Sehnsucht nach dem Himmlischen aus, und nach Befreiung von der Sinnlichkeit welche zur Sünde reizt. Die Worte des persischen Dichters: „Sinn für Jenseits ist die Treppe zum Himmelszelt" können als Refrain dieser Gedichte dienen. Der stylistische Werth der meisten dieser Gedichte ist sehr bedeutend, manche darunter gehören zu den besten der ganzen Literatur. Alle diese Piutim gehören den spanischen

Peitanim an. Die deutschen waren in dieser Gattung — wie in vielen andern — nicht glücklich.

Die Synagoge hat die meisten dieser erbaulichen Gebete für die heiligen Tage bestimmt, nämlich für die Zeit vor dem Neujahrsfest und die 10 Bußtage (עשרת ימי תשובה), welche zwischen dem Neujahrsfest und dem Versöhnungstag sind, und die besonders — nach verschiedenen Aussprüchen des Talmuds — der Andacht und der Einkehr in sich selbst gewidmet sein sollten. Seit dem geonäischen Zeitalter war der Monat Ellul, in einigen Ländern, der Andacht bestimmt und wurden schon am frühen Morgen viele Gebete in der Synagoge recitirt. Hai Gaon (bei Abudrham S. 56 d) bemerkt, daß man in seiner Wohnstadt nur an den 10 Bußtagen Frühgebete verrichtete. In der Wohnstadt des Isaak ben Giath (a. a. O.) stand man den ganzen Monat Ellul hindurch früh auf, um in der Synagoge die Gebete zu verrichten (vergl. auch oben S. 32 Artikel סליחות). Eine spätere Zeit, welche sich darin gefiel manches längst Begründete durch Deuteleien in der Bibel zu finden, fand auch die Wichtigkeit des Monats Ellul in den Worten des Hohenliedes אני לדודי ודודי לי „ich gehöre meinem Freunde und mein Freund gehört mir", wo die Anfangsbuchstaben der hebräischen Worte אלול geben. Ueber den moralischen Werth dieser Gedichte hat sich Saadias in seinem Emunoth Wedeoth (Ausgabe Amsterdam S. 29 b) sehr günstig ausgesprochen.

Die Ideen welche diese Gedichte enthalten, waren auch das Lieblingsthema weltlicher Schriftsteller. Es finden sich in ihren Werken gar viele derartige Stellen zerstreut, welche einen ehrenvollen Platz in der Liturgie finden könnten. Viele Gedichte des Moses ben Esra in seinem Buche Tarschisch gehören hierher, so wie manche Gedichte des Alcharisi, in seinem nichts weniger als gottseligen Buche Tachkemoni. Letzterer mochte einige dieser erbaulichen Gedichte als moralisches Gegengewicht für einige allzuweltliche Gedichte seines erwähnten Buches betrachtet haben. Reflexionen dieser Art waren damals allgemein im Schwunge. Das berühmte Buch Bechinat Olam des Jedaja Bidraschi hat diesen Gegenstand zum Inhalt, und streift mehr

an das Philosophische. Es sind diese Ideen in diesem Buche mit unnachahmlicher Schärfe und Präcision ausgesprochen. Auch Kalonymus ben Kalonymus und Immanuel aus Fermo haben in ihren Werken diese Ideen auf sehr geistreiche Weise ausgesprochen.

Es sei nun erlaubt den Inhalt dieser Piutim einzeln zu betrachten.

---

35. Ursprüngliche Reinheit der Seele.

„Seelenkerker eng und schwarz ist diese Welt
Wie zur Heimath fleuch zur Flur hin jener Welt."
(Tholuk a. a. O. S. 62.)

Die Seele — so lehren die Weisen aller Zeiten und das alte Testament ging hier voran — ist eine Tochter des Himmels, welche früher mit Wesen höherer Art in überirdischen Regionen Umgang gepflogen hat, und nachher in den finstern Körper herab sank. Die Seele ist der Spiegel der Gottheit, mit welcher sie in gewisser Beziehung Aehnlichkeit hat; „Gott ist unsichtbar — so heißt es (Berachoth S. 10 a) — sie ist es auch, Gott trägt die Welt, sie trägt den Körper u. s. f." Das Himmlische und Irdische im Menschen geräth oft in Conflict miteinander. Diese zwei Gegensätze bezeichnet der Talmud mit dem Ausdrucke Jezer tob „guter Sinn" (יצר טוב) und Jezer hara „böser Sinn" (יצר הרע). Ersterer ist die unverdorbene Menschennatur in ihrer Reinheit, noch ungetrübt von Leidenschaft, sie thut Gutes weil es gut ist, in ihr spiegelt sich der Himmel. Letzterer bezeichnet die sinnliche Lust, welcher die Befriedigung das Höchste ist; der Himmel ist ihr fern, ihr Blick unverrückt auf die Erde gerichtet. Das Verhältniß beider, so wie die Art ihrer Wirkungen, sind in verschiedenen Stellen des Talmuds psychologisch treu gezeichnet. Das Bild des Kampfes bezeichnet den Conflict beider, und der Bezwinger der Leidenschaft ist der wahre Held.

Die Seele sehnt sich nach Oben, es ist ihre Heimath, denn sie ist nur als Gast im Körper. Dieses Bild, welches schon in der Bibel von dem Menschen überhaupt angedeutet ist, findet

sich im Talmud und Midrasch häufig benutzt. So lesen wir (Wajikra rabba Cap. 34) folgendes parabolische Geschichtchen. „Die Schüler des Hillel fragten ihren Lehrer einst, wo er hin gehe? „einem Gast eine Gefälligkeit zu erweisen" war seine Antwort. Hast du denn jeden Tag Gäste? „Ist denn das arme Seelchen — erwiederte der Lehrer — nicht auch ein Gast des Körpers, heute ist es hier, morgen nicht." (Vergl. Akeda Abschnitt 69). Der Körper findet Vergnügen an der Erde, er gehört ihr allein an. Die Seele als himmlisches Princip sollte dominiren, sehr oft aber unterliegt sie der Oberherrschaft des Körpers. Ein unbekannter Dichter drückte dieses mit den Worten aus:

הלא רקם תמונת אלהים בתחתות ונפח בי נשמה
והנה כוננה אברהם לשרה ובזדוני נתתיה לאמה
(עקידה שער ע"ז)

„Er (Gott) hat das göttliche Bild mit dem irdischen verwebt, hauchte mir eine Seele ein. Zur Herrin hat der hohe Vater sie bestimmt, muthwillig machte ich zur Sclavin sie."

Beide Welten — diese und jene — streckten ihre Arme aus nach dem Menschen, er kann sich nur für eine allein entscheiden. „Beide Welten sind Nebenbuhlerinnen, welche man nicht zugleich lieben kann, jede davon ist eifersüchtig, wenn man der andern zugethan ist." Dieses schöne Gleichniß, welches Mohamed zuerst gebraucht haben mochte (Borda übersetzt von Rosenzweig S. 26), machte nachher die Runde bei arabischen und hebräischen Schriftstellern.

Die sämmtlichen hier angedeuteten Ideen trugen die Peitanim sehr oft vor, theils in der Form von Anreden an die Seele eingekleidet, theils in Form der Reflexionen. Ein Theil des Ben Gabirol gehört hierher, so wie auch ein Theil des schönen Gebetes des Moses ben Esra (M. b. E. S. 79 f. f.); die Tochacha des Bechai ben Joseph und einige Gedichte des Jehuda Hallewi gehören zur Gattung der Anrede. Die Zahl der reflectirenden Gedichte ist ebenfalls nicht unbedeutend und dieselben sind allenthalben zerstreut.

---

36. Vergänglichkeit des Lebens.

Gestern ist gestorben, Morgen
ist noch nicht geboren, und heute
liegt in Geburtsschmerzen und
in den letzten Zügen."

Spruch des Cholit ben Achmet.
Encyclopädie des Orients S. 689.

Hat der Mensch, aus dem Wesen seiner Seele, ihre hohe Abkunft erkannt, so folgt bald darauf die Einsicht von der Nichtigkeit dieses Lebens. Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Lebens ist in der Bibel oft ausgesprochen, nicht minder oft machte der Talmud den Menschen darauf aufmerksam. „Die Zeit ist kurz, die Arbeit ist lang." Arabische Dichter und Philosophen haben dieses dem Menschen oft in Erzählungen und schönen Gleichnissen vorgeführt, es war ihr Lieblingsthema, worauf sie gern zurück kamen. Einige dieser Aussprüche mögen hier einen Platz finden. „Ich habe — sagt Sadi in seinem Gulistan — diese Worte mit goldenen Buchstaben an dem Gewölbe des gerechten Nuschirwan gesehen. Bruder! die Welt ist für niemanden eine bleibende Besitzung; hänge dein Herz nur an den Schöpfer derselben; verlasse dich nicht auf täuschende Güter, welche die Welt dir anbietet, denn sie hat Tausende von Menschen wie dich mit ihren Gunstbezeugungen überhäuft und dann in das Grab gestürzt. Wenn die Seele im Begriffe steht den Körper zu verlassen, dann liegt wenig daran, ob man sie dem Throne oder dem Staube zurückgiebt." (Neueste Beiträge zur Kunde der asiatischen Türkei. Mitgetheilt von Sylvestre de Sacy, deutsch von Ehrmann. Weimar 1809. S. 10. Im Mibchar Peninim שער פרישה מעה״ז sind ebenfalls einige solche Grabschriften mitgetheilt.)

„Was ist das Geringste — fragte man einst einen Weisen — welches Gott erschuf? es ist diese Welt, war seine Antwort, und wer sie für wichtig hält, ist noch geringer als sie." (D' Herbelot Bibliotheque orientale Artikel Duna).

„Diese Welt ist nur eine Brücke über welche man geht, wo man sich aber nicht niedersetzt. Sie ist nur eine Herberge, wo der Reisende nur kurze Zeit verweilt, das Ziel der Reise

ist Oben. Die Reise dorthin währt lange, man mag sich mit Vorrath dazu versehen. Der Vorrath besteht in guten Werken. Dieses Bild liegt sehr nahe und es wurde daher oft von arabischen und jüdischen Schriftstellern gebraucht.

Der Genuß dieser Welt straft mit Unersättlichkeit, die Befriedigung eines jeden Wunsches ruft einen anderen hervor. „Die Lust zu dieser Welt — sagen arabische und jüdische Weisen — gleicht demjenigen der Salzwasser trinkt, je mehr er trinkt, je stärker wird der Durst" (Vergl. Zion Jahrgang 2, S. 99, Nr. 12). Während der Mensch von der Befriedigung eines Wunsches zum andern eilt, schleicht unvermerkt das Alter heran, welches den Menschen lebendig auflöst, und mit eisigen Armen faßt der Tod, der unerbittliche, den Menschen und legt ihn ins Grab. Nur edle Thaten sind es, die der Mensch bei seiner Reise nach Jenseits mitnehmen kann, diese allein begleiten ihn, wenn ihn alles verläßt, und verwandeln sich, nach einer geistreichen talmudischen Parabel, in lichte Engel, um ihn vor den Thron der Allmacht zu führen (Tanchumah פ' אמור, S. 13 b).

Ein schönes hierher gehöriges Gleichniß des Bechai ben Joseph mag den Beschluß dieses Capitels machen.

„In einer der entfernten Inseln Indiens herrschte die Sitte unter den Bewohnern, sich alljährlich einen König aus der Fremde zu holen, welcher nach Ablauf dieser Zeit das Land nebst seinem Königsthron verlassen mußte, um zu seinen alten Verhältnissen zurückzukehren. Oft wählten die Bewohner einen Thoren, der mit den Verhältnissen des Landes gänzlich unbekannt war. Er baute Palläste, sammelte sich auch bedeutende Reichthümer, nach Ablauf des Jahres aber wurde er entlassen, ohne das Geringste mitnehmen zu dürfen, selbst nicht das, was er aus seiner Heimath mit gebracht hatte. Von allem entblößt, hatte er jetzt Gelegenheit zu bereuen, daß er nur für Andere gesammelt. Einer wurde endlich gewählt, welcher die Verhältnisse genau durchschaute. Dieser sandte das Kostbarste aus dem Lande hinaus, und schwebte dadurch die ganze Zeit seiner Regierung zwischen Freude und Trauer. Die Kürze seines Aufenthaltes machte ihn mißmuthig, denn ein längerer Aufenthalt daselbst hätte ihm Gelegenheit

verschafft, noch mehr Reichthümer zu sammeln. Die Aussicht aber, daß er in Zukunft das Gesammelte ruhig werde genießen können, machte ihm jetzt schon Freude. Es ward ihm daher, nach Ablauf des Jahres, vor der Stunde des Abschieds nicht bange, er unterhielt sich mit dem Volke und ward auch sehr ehrenvoll entlassen. Er erreichte hiermit, indem er einem bleibenden Glücke entgegen ging, einen doppelten Zweck." (Chowat hallewawoth, Hauptstück 3 Abschnitt 9). Die Anwendung dieses Gleichnisses ist nicht schwer zu finden.

Andere Gleichnisse dieser Art sind allenthalben zerstreut, worunter das von den 3 Freunden, in dem Buche „der Königssohn und der Nasiräer" (בן המלך והנזיר), sich durch Geist und schönen Vortrag besonders auszeichnet. (Abschnitt 11). Angedeutet ist dieses Gleichniß, ohne allen rhetorischen Schmuck, in Jalkut zu Psalm 85, 14.

Gedichte derartigen Inhalts besitzen wir von Salomo ben Gabirol, Moses ben Esra, Jehuda hallewi, Isaak ben Giath, Abraham ben Esra, Isaak ben Jehuda ben Nathanael, Isaak ben Meschullam, Joseph, Mordechai ben Isaak, Sabathei Elnathan hakohen, Moses ben Chia, Moses Hamon, Israel Negara, Jehuda Chasid und von einigen ungenannten Autoren.

---

37. Künftiges Gericht.

Die Idee des Gerichts kömmt im alten Testamente oft vor, und im Talmud ist auf allen Seiten die Rede davon. Der Dualismus von Körper und Seele, welcher in diesem Leben so räthselhaft erscheint, könnte, wenn er dialectisch aufgefaßt und festgehalten würde, einen Theil dieser Idee zerstören. Obwohl dies immer für den menschlichen Geist ein Räthsel bleibt, dessen Auflösung jenseits seiner Gränzen liegt, versuchte der Talmud die Schwierigkeit dieser Auffaßungsart, annährungsweise wenigstens, durch ein Gleichniß zu lösen.

Die Stelle des Talmud welche wir hier im Sinne haben, ist folgende:

„Antoninus — so heißts in Sanhedrin (S. 91 a) — sagte einst seinem Freunde R. Jehuda Hanasi, dem Redacteur der Mischna: Körper und Seele können sich einst von den Strafen des Gerichts befreien. „„Ich bin ganz unschuldig — könnte der Körper sagen; — die Seele belebte mich und sie allein war es auch, welche mich zu so vielen bösen Handlungen verleitete, seitdem sie mich aber verließ, liege ich wie ein Stein da.““ „„Alle Schuld ist nur dem Körper beizumessen — erwiederte die Seele hierauf — seitdem ich seiner entledigt bin, schwebe ich in höheren Regionen umher.““ Darauf antwortete Jehuda hanasi: „„Gott sezt abermals Körper und Seele zusammen und richtet sie dann gemeinschaftlich.““ Er benutzte dabei zur Veranschaulichung das Gleichniß von dem Blinden und Lahmen, welche gemeinschaftlich vom Baume stahlen und dann gegenseitig die Schuld aufeinander schoben.“ (Vergl. Jkarim Hauptstück 4, Abschnitt 34).

Dieser Idee bemächtigten sich die Peitanim und trugen sie in ihren Piutim auf eine geistreiche Weise vor. Wir besitzen Gedichte dieses Inhalts von Salomo ben Gabirol (Ehrensäulen S. 70, Nr. 2), dem sich Jsaak hallewi ben Serachia aus Girondi, Salomo ben Joseph, Moses ben Joseph, Abbas und einige Ungenannte angeschlossen haben.

Die Karäer zeigen sich in dieser Gattung, wie überall, als treue Schüler der spanischen Peitanim. Sie haben für diese Gattung viele rein hebräische Gedichte geschrieben, wovon manche sehr salbungsvoll sind. Einige erkennt man leicht als Nachbildungen von bekannten spanischen Piutim.

Die Gedichte dieses Inhalts, welche wir von Jehuda Maruli, Sabbathei ben Elas, Caleb ben Elia, R. Aron, Abraham ben Jehuda und Jehuda Tischbi besitzen, sind mit Achtung zu nennen. Ihre Gedichte sind sämmtlich in der Form von Anreden an die Seele abgefaßt.

Zur Gattung der reflectirenden Ermahnungen gehören verschiedene Gedichte von R. Aron, Jehuda ben Schemarja David und Caleb.

38. Sündenbekenntniß. Widui.

Das Sündenbekenntniß abzulegen ist von der Bibel bereits vorgeschrieben. Es mußte jedem Opfer, welches im Tempel zu Jerusalem dargebracht wurde, vorhergehen. Am Versöhnungstage mußte der Hohepriester ein dreifaches Sündenbekenntniß ablegen, für sich, für seine priesterlichen Collegen und für die ganze israelitische Gesammtheit. Für diesen Tag ist das Sündenbekenntniß vom Talmud auch für spätere Zeiten bestimmt worden, welcher Gebrauch bis auf den heutigen Tag in Kraft blieb.

Schon am Tage vor dem Versöhnungstag (ערב יום כפורים) mußte man, nach talmudischer Satzung, ein Sündenbekenntniß ablegen (Joma S. 87). Im jerusalemischen Talmud (Joma Absch. 8) findet sich eine Formel dieses Sündenbekenntnisses, welche kurz und sehr einfach ist.

Im Talmud (Joma a. a. O). finden sich Anfangsworte verschiedener Gebete, die hierher gehören, und wovon sich einige erhalten haben z. B. das אתה יודע רזי עולם, andere aber, z. B. das von Samuel verfaßte ממעקי הלב, verlorengegangen sind. Diese Sündenbekenntnisse wurden in späterer Zeit, vielleicht von einzelnen Geonim, in alphabetischer Ordnung aufgestellt. Manches dürfte wohl erst viel später hinzugefügt worden sein. Im Talmud ist bloß das אבל אנחנו חטאנו erwähnt, wo nicht zu entscheiden ist, ob nur diese und einige ähnliche Worte darunter verstanden sind, oder ob dies auch das Gebet in sich begreift, welches wir besitzen und das mit den erwähnten 3 Worten endigt; das erstere ist jedoch wahrscheinlicher. Die spätere alphabetische Abfassung des Sündenbekenntnisses ist, trotz dem Widerspruche des Verfassers von Ittur (vergl. Orchoth Chajim S. 106), dennoch in allen Ritualien, mit sehr wenig Abweichungen, aufgenommen worden.

Die Peitanim haben ebenfalls solche Stücke verfaßt, die mit allerlei hierhergehörigen Reflexionen verwebt sind. Und so schließen sich diese Sündenbekenntnisse, ihrem innern Wesen nach, an die Ermahnungen an. Saadias mochte vielleicht der erste gewesen sein, welcher ein solches Sündenbekenntniß verfertigte, dem sich ben Gabirol angeschlossen hat, denn ein Theil seines

Cheter Malchuth gehört hierher. Schem Tob Ardutiel und Isaak ben Israel sind hier zu nennen. Ihre Gedichte, die sich im portugiesischen Ritual befinden, zeichnen sich durch Geist und Salbung sehr vortheilhaft aus. Auch von einigen Ungenannten besitzen wir einige Gedichte dieser Art.

Viele Gebete, deren Inhalt Bitte um Vergebung der Sünden ist, stehen mit den Sündenbekenntnissen in innerer Verbindung. Sie sind gewöhnlich sehr allgemein gehalten und fußen auf biblischen Ideen. Ihre Zahl ist nicht bedeutend.

Der Werth der Reue ist in der Bibel häufig ausgesprochen. Es ist dem Menschen oft der Gedanke vorgeführt, daß er nur einen Schritt zu thun brauche, und die himmlische Gnade ihm dann entgegen komme. Die Worte des Propheten (Malach. 3, 2) „kehrt zu mir und ich kehre zu euch zurück" (שובו אלי ואשובה אליכם) sprechen dies klar aus und lassen für die Ansicht von Prädestination durchaus keinen Raum. Verschiedene Stellen in den Midraschim wiederholen die biblische Ansicht. So heißt es im Midrasch Rabba Hohenlied (8, 12) „Gott sagte zu Israel: meine Kinder! öffnet mir nur ein kleines Pförtchen zur Reue, so groß wie ein Nadelöhr, und ich will euch eine Pforte eröffnen, daß Wagen durchziehen können." In diesem Sinne findet sich bei Algazali (Meosne Mischpat S. 36) eine ähnliche Stelle. Ein Weiser sagte — heißt es daselbst — „jede Nacht läßt sich eine himmlische Stimme zu den Völkern vernehmen: wenn jemand mich anruft, so will ich ihm antworten, sucht jemand Barmherzigkeit, so will ich mich seiner erbarmen; ist die Lust der Menschen groß zu mir, so ist meine Lust zu ihnen noch viel größer. Hat sich jemand mir eine Spanne breit genähert, so nähere ich mich ihm eine Elle breit; wer langsam zu mir kömmt, dem komme ich schnell entgegen." In diesem Sinne sagt auch Jehuda hallewi in einem seiner Gedichte

אם לקראתך יצאתי · לקראתי מצאתיך ·

„wenn ich dir entgegen eilte, fand ich dich auch mir entgegen kommend."

Das Gesagte ist der Inhalt mehrerer Gedichte, worunter eines von Baruch ben Samuel besonders zu nennen ist.

welches eine Zusammenstellung der Erzählungen von reuigen Personen aus der Bibel und dem Talmud enthält. Das Gedicht findet sich im Cod. heb. Bib. Hamb. Nr. 15.

Auch das caräische Ritual ist reich an Sündenbekenntnissen, und es besitzt solche von Aron ben Joseph, Abraham ben Jehuda, Elias Beschizi, Jehuda ben Schemarja, Joseph ben Sabathei, David und Caleb.

---

39. B. Hymne.

Wirft der Mensch einen betrachtenden Blick auf die Wunder der Schöpfung, so wird er hingerissen zur Bewunderung des Unerforschlichen, dessen Wille diese hervorgerufen hat — er stammelt eine Hymne. Die Hymne ist so alt, wie die Menschheit; die erste Regung des Staunens war auch die erste Hymne. Je weiter der menschliche Geist in der Cultur vorrückte, je mehr sein Blick in die innere Werkstätte der Natur drang, je mehr ward er ergriffen und je heißer ward sein Streben diese Empfindungen in Worte einzukleiden, obwohl ihm dann noch verborgen blieb, daß alle Worte nicht des Schöpfers Lob erschöpfen können.

Die Psalmen — deren Inhalt Eigenthum der gebildeten Menschheit geworden ist — sprechen dieses oft aus. „Schweigen ist dir Lob" ruft der Sänger derselben (65, 2) in tiefer Begeisterung aus. Der Talmud hat den Sinn dieser Stelle durch verschiedene Gleichnisse dem gemeinen Menschenverstand veranschaulicht. Der Mensch soll nicht glauben, daß seine Worte hinreichend wären das Lob Gottes zu erschöpfen, oder daß er mit seinen Worten das Wesen Gottes ausdrücken könne; kein Wort kann das Unaussprechliche fassen, kein Lob kann Gottes Weisheit ergründen. Das Beginnen des Menschen, Gottes Lob erschöpfen zu wollen, gleicht, nach dem Talmud (Berachoth 33 b), dem eines Mannes, der einen König seines Reichthums halber preist, indem er angiebt dieser König besäße hunderttausend Silberstücke, während derselbe hunderttausend Goldstücke besitzt. Das vermeintliche Lob, welches man diesem Könige spendete, giebt

demnach keinen wahren Begriff von seinem wirklichen Reichthum, und das unwürdige Lob kann nur durch die Unwissenheit des Preisenden entschuldigt werden. Dieses und ähnliche Gleichnisse sprechen für den gemeinen Verstand, dem die Abstraction fremd ist und der sich nicht zu den Höhen der philosophischen Dialectik erheben kann, die Idee der Erhabenheit Gottes über alle menschliche Begriffe klar aus; es läßt sich von ihnen der talmudische Ausspruch anwenden „ein großer Gegenstand lehnt sich oft an einen kleinen." דבר גדול נתלה בדבר קטן ·

Andere Aussprüche dieser Art, mehr entscheidend als vergleichend, finden sich ebenfalls im Talmud z. B. der etwas seltsam klingende Satz „wer Gottes Lob allzuviel erzählt, wird der Welt entrissen "(Megilla S. 18 a), d. h. wer die Meinung hegt, das Wesen Gottes in Worten ausdrücken zu können, der muß nothwendig in der Vorstellung befangen sein, als hätte er hiermit Gott genug gethan, welches zur Selbstvergötterung würde (Vergl. More Nebuchim 2 Th. Abschnitt 59).

Arabische Philosophen haben dasselbe auf geistreiche Weise ausgesprochen. Die Hymnendichter aller Zeiten haben diesen Gedanken, die Unmöglichkeit das Lob Gottes mit Worten zu bezeichnen, an die Spitze ihrer Gedichte gestellt, gleichsam als Entschuldigung für sich selbst und als Warnung für den Leser. Auch die hebräischen Peitanim haben dies allenthalben gethan; aber hingerissen von dem unwiderstehlichen Drange, entströmen ihrem Inneren Worte des Dankes in reicher Fülle, und Tausende von Andächtigen haben in ihren Gesängen den Ausdruck für ihre eignen Empfindungen gefunden und freudig aus der fremden Quelle geschöpst, wozu sie selbst nur die Thränen der Andacht hinzufügen konnten.

Im gewöhnlichen Gebetbuch (Sidur סדור) finden sich verschiedene Gebete, die zur Gattung der Hymne gehören z. B. das המאיר לארץ, welches nach Rappoport (Kalir Anmerkung 20 zu Ende) die Essäer zu Verfassern hat, die mit den im Talmud öfters vorkommenden Wethikim (ותיקים) identisch sein sollen: eine Meinung, welche sich weder begründen noch wider-

legen läßt. Das bei uns übliche על הכל יתקדש ist bereits im Tractat Sofrim (Absch. 14 § 4) erwähnt. Hierher gehört auch das sogenannte Kadisch der Rabinen (קדיש דרבנן), welches a. a. O. (Abschnitt 19 § 12) ebenfalls erwähnt ist. Diese Formel, welche im deutschen Ritual nur bei bestimmten Gelegenheiten gebraucht wird, ist im portugiesischen die gewöhnliche. (Vergl. auch S. 34). Sie enthält auch einige nationale Momente, z. B. Gebet um Befreiung. Alle diese Gebete sind sehr einfach und rühren zum Theil aus der talmudischen Zeit her. Das schöne Gebet Nischmath נשמת (vergl. S. 34) ist zwar unbekannten Zeitalters, rührt aber ohne Zweifel aus der geonäischen Periode her. Es gehört zu den schönsten Gebeten, sowohl seines eindringlichen Inhalts, als seiner schmucklosen und reinen Sprache wegen.

Diesen Gebeten schließen sich die eigentlichen Piutim gleichen Inhalts an; die Zahl derselben ist groß und ihr innerer Werth sehr verschieden. Die meisten Gedichte dieser Art und die besten rühren von spanischen Peitanim her.

Diese Gedichte — welche Schebach שבח heißen — sind zuweilen ganz allgemeinen, zuweilen aber speciellen Inhalts. Im letzten Fall streifen sie entweder in das Gebiet der Philosophie hinüber, oder in das der Naturwissenschaften, und erhalten dadurch einen didactischen Anstrich.

a. Philosophische Hymnen.

Diese Gattung der Hymne huldigt der Gottheit im Namen und mit der Ausdrucksweise der Philosophie. Sie spricht dasjenige aus, was der Mensch von Gott erkannt hat z. B. seine Existenz, seine Einheit, Allweisheit, Allmacht u. s. f. nach der Analyse, welche die Philosophie von diesen Gegenständen gegeben hat. Der Inhalt dessen was die Philosophie aussprach, war dem gesunden Verstande längst bekannt; sie lieh diesen Gedanken ihre Form und sprach sie bestimmt aus. Der gesunde Verstand erkannte Mehres ohne Zergliederung der Begriffe, theilweise wurde ihm Manches frühzeitig durch Offenbarung zugeführt z. B. die Existenz Gottes, welche Idee die

Trägerinn der Menschheit ist. Andere Begriffe sind ebenfalls in der Bibel ohne Analyse ausgesprochen z. B. die Einheit Gottes. Das „Gott ist einzig und sein Name ist einzig" (ה' אחד ושמו אחד) ist die Grundlage der Philosophie und ging ihr lange voran. Die Bibel hat dieses als Factum ausgesprochen, die Philosophie hat die innere unbeweisbare Nothwendigkeit dieses Begriffes aufgefaßt, und außerdem noch zergliedert und näher bestimmt, indem sie Gottes Einheit mit andern Einheiten verglichen hat, und dadurch zu dem negativen Resultat für diesen Begriff sowohl, als für viele andere gelangt ist, daß man an Gott nur sehen kann was er nicht ist, nicht aber was er eigentlich ist.

Die spanischen Peitanim haben diese Analyse des Begriffes auch in ihre Hymnen übertragen. Daß sie, wie die jüdischen Philosophen, auf Gottes Einheit stark den Accent legten, ist aus begreiflichen Gründen leicht einzusehen. Ihre Gedichte sind genau genommen als versificirte Philosophie zu betrachten, das Geistreiche des Vortrags benimmt der Dialectik ihre Trockenheit.

Die merkwürdigsten Stücke dieser Art sind von Ben Gabirol, sein Cheter Malchuth gehört zum Theil hieher. Kleine Gedichte von Moses ben Esra, Jehuda Hallewi, Abraham ben Esra u. a. m. giebt es viele und einige darunter sind sehr werthvoll.

Das Schir hajichud שיר היחוד, welches gewöhnlich dem R. Jehuda hachasid zugeschrieben wird, muß hier besonders genannt werden. Von spätern Peitanim sind Joab ben Jechiel und Moses Cohen (Moses ben Esra S. 108 Nro. 10) zu nennen. Ben Gabirol's Gedicht bleibt die Grundlage für alle Productionen dieser Art. Manche Peitanim haben sich in ihrer rhetorischen Ueberfülle hinreißen lassen, einige Worte nicht in dem Sinn der Schulphilosophie zu gebrauchen, und luden sich dadurch den Tadel der strengen Philosophen auf.

Aus dem geonäischen Zeitalter sind uns keine piutimartige Hymnen bekannt. Saadias hat eine oder mehrere solcher geschrieben, die in verschiedenen Handschriften bei De Rossi sich befinden. (Vergl. Moses ben Esra S. 109 zu Ende).

b. Naturhistorische Hymnen.

Die Hymnen mit naturhistorischen Details, denen verschiedene Psalmen als Muster dienen, die sich aber nur an das Allgemeine hielten, sind ihrer Natur nach mehr populair, indem sie sich mit Beschreibung concreter Gegenstände befaßten, welche theils mehr bekannt, theils auch leichter zu fassen sind. Was die Naturwissenschaft damals besaß, sprechen diese Hymnen aus. Die Wunder des Weltgebäudes sowohl, als die des menschlichen Körpers in anatomischer und philosophischer Hinsicht, bilden den Inhalt derselben.

Die Namen der berühmtesten Peitanim glänzen an der Spitze dieser Art von Gedichten. Manche derselben sind allgemein gehalten und geistreich abgefaßt, manche jedoch sind nur versificirte Naturgeschichte und ihre Verfasser verstanden nicht immer das rechte Maaß zu halten. Auch in dieser Gattung ist Salomo ben Gabirol zuerst zu nennen; ein Theil seines Cheter Malchuth gehört hieher (Ehrensäule S. 58 — 65).

Von Isaak ben Giath besitzen wir im Machsor von Tripolis einen Cyclus von naturhistorischen Gedichten in Form der Hymne, die aber mehr des Verfassers Kenntniß der Astronomie und Anatomie, als seinen guten Geschmack beurkunden. Verschiedene andere Gedichte von Jehuda hallewi und Isaak ben Serachja schlossen sich diesem an.

Beide Arten dieser Gedichte sind zuweilen in einem einzigen verschmolzen, wo der philosophische Theil als Einleitung dient, und die naturhistorischen Details sodann folgen.

Die deutsch-französischen Peitanim, denen, wie bereits bemerkt wurde, die Philosophie fremd und die Lehre vom Dasein Gottes ein Glaubensartikel war, dessen philosophische Demonstration sie aus dem Bereiche ihrer Untersuchung ausschlossen, haben in ihren Hymnen, welche besser Litaneyen zu nennen sind, gewöhnlich in alphabetischer Ordnung, ohne verbindende Reflexion, die verschiedenartigsten Dinge und alles was in der Bibel und Talmud über das allgemeine Verhältniß Gottes zum Menschen sich findet, zusammengestellt.

Dasselbe ist auch bei ihren naturhistorischen Hymnen der Fall. Auch hier hielten sie sich an biblische Aussprüche im Allgemeinen, da die Darstellung specieller Naturbetrachtungen ihnen nicht geläufig war.

---

40. **Ofan** אופן **und Keduschah** קדושה.

Manche dieser Gedichte enthalten nach der Bibel (Jesaja 6. Ezechiel 1.) Details über die himmlischen Heerschaaren, über ihre Rangordnung und über ihr Verhältniß zu Gott. Ansichten über diesen Gegenstand enthalten die späteren biblischen Bücher, woran sich Werke aus der talmudischen Zeit angeschlossen haben, welche es sich zur Aufgabe gemacht haben, derartige biblische Texte zu exponiren und die himmlische Hierarchie so genau als möglich zu beschreiben, was zuweilen ins Ueberschwengliche hinausging.

Der Name Ofan und Keduschah rührt, wie oben (S. 35) bemerkt wurde, von dem Orte der Einschaltung her. Das Gebet והאופנים וחיות הקדש selbst wird schon im jerusalemischen Talmud (Berachoth Abschnitt 5) erwähnt.

In der Bibel ist oft im Allgemeinen die Rede von Engeln. Im Talmud ist die Engellehre sehr ausgebildet. Die alexandrinische Philosophie, sich ebenfalls an biblische Stellen lehnend, war von wesentlichem Einfluß auf die Anglologie des Talmud's. Bei genauer Betrachtung der talmudischen, auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen, ergiebt sich, daß nach der Ansicht des Talmud's 2 Hauptgattungen derselben zu unterscheiden sind. Es werden zuweilen im Allgemeinen die wirkenden Kräfte der Natur unter dem Ausdruck „Engel" verstanden, die das Universum und Theile desselben beherrschen und die spätern Productionen hervorbringen. Wenn daher im Talmud von „den Engeln einer Sache" מלאך הממונה על פ' die Rede ist, so ist das innere Lebensprinzip einer Sache darunter zu verstehn. So lange man sich mit den Naturwissenschaften nicht unmittelbar befaßte und daher die Ursachen vieler Erscheinungen nicht anzugeben wußte, glaubte man Manches durch das Eingreifen höherer Wesen erklären zu können. Daß dadurch nichts erklärt wird, hat eine spätere Zeit, welche mit der Natur sich mehr in

unmittelbare Berührung setzte, wohl eingesehen. Aber streng genommen, hat die Erklärungsweise der frühern Zeit nicht mehr und nicht weniger Werth als andere aus der spätern, wo ein Wort, eine Redensart, an die Spitze einer Reihe von Erscheinungen gestellt wurde, woraus die Erklärung derselben fließen sollte. Das Räthselhafte des Lebens wird nicht mehr und nicht minder erklärt, wenn man von einem *Engel des Lebens* spricht, als wenn von einer „vis vitalis“ die Rede ist. Im Talmud kommen Engelnamen für gewisse Naturgegenstände vor, wo freilich die Namen selbst sehr wenig zur Sache thun.

Im Talmud werden auch verschiedene Wesen höhrer Art namentlich angeführt, deren Functionen allgemeiner Natur sind; oft sind diese Beziehungen sehr dunkel. Dieser Engel Namen sind theils *hebräischen* Ursprungs und der Etymologie nach nur Adjective mit dem Worte El אל, (Gott) z. B. *Michael* מיכאל (wer ist wie Gott) und a. m. (vergl. Nachmanides zu B. M. 1, 33, 23); theils *griechischen* Ursprungs z. B. *Metatron* מטטרון (Vergl. Kerem Chemed Th. 4 S. 197), und drückend ebenfalls etwas Allgemeines aus. Metatron heißt: der dem Throne Gottes nahe stehende.

Von manchen ist auch die Etymologie unbekannt z. B. *Sandalfon* (סנדלפון). Es ist im Talmud auch die Rede von einem Engel der Gebete מלאך שהוא ממונה על התפלה (vergl. Jalkut zu Psalm. § 840). Diese Idee fand sich bereits bei den Alexandrinern (Gfrörers Geschichte des Urchristenthums Th. 2 S. 376). „Dem Schöpfer die Krone aufsetzen“ ist der allgemein metaphorische Ausdruck für Gebete zum Preis Gottes. Von *Sandalfon* heißt es (Chagiga 13 b.) vorzugsweise, „er setze seinem Schöpfer Kronen auf“ (קושר כתרים לקונו).

Die Rangordnung der Engel ist ebenfalls an Bibelstellen gelehnt, denn der Mensch pflegt irdische Zustände auch in den Himmel zu versetzen. Die Beschreibung solcher irdischen Zustände ist unter andern in dem Buche *Pirke Hechaloth* (פרקי היכלות) zu finden (vergl. darüber Zunz Vorträge S. 167), welches aber keine philosophische Grundlage hat, und nur Details über die himmlische Hierarchie enthält, daher auch dem Buche Je-

zirah sehr nachsteht, welches, wenn auch für uns unverständlich, dennoch das Bestreben des Verfaßers beurkundet, gewisse Principien festzuhalten und so manche Lehren daraus herzuleiten.

Aeltere Peitanim haben zuweilen einen sehr mäßigen Gebrauch von diesen Werken gemacht, und dieses ist in ihren, unter dem Namen Ofan und Keduschah bekannten Gedichten enthalten, welche ihrem Inhalte nach zur Gattung der Hymne gezählt werden müssen.

Der Inhalt aller dieser Gedichte läßt sich auf folgende 2 Ideen reduciren; nämlich, daß auch die Engel, deren Erkenntvermögen höher ist als das der Menschen, sich nur mit Bangen dem Throne der Herrlichkeit (כסא הכבוד) nahen, um die Allmacht dessen zu preisen, dessen Wesen auch ihnen unbegreiflich ist; eine Ansicht welche in der Bibel oft ausgesprochen ist. Die zweite Idee, welche diese Gedichte aussprechen, ist die: daß die Israeliten in ihrer geistigen Bedeutung manchen Vorzug vor den Engeln haben (Vergl. Akeda Cap. 65). Diese Idee, welche allgemein menschlich aufgefaßt werden muß, ist ein Sporn für die geistige Thätigkeit des Menschen, ohne ihn zum Hochmuth zu verleiten. Saadias hat ebenfalls unumwunden die Meinung ausgesprochen, daß der Mensch höher stehe als die Engel (Eben Esra z. B. M. 1, 1.). Allem Anscheine nach war diese Idee im Talmud auch allgemein ausgesprochen, wurde aber unvermerkt auf confessionellen Boden übertragen und der Ausspruch galt dann von Israeliten allein.

Diese Idee des Vorzugs des Menschen vor den Engeln, steht mit manchen Stellen des Talmuds in Verbindung, wo von der Perfectibilität der menschlichen Natur die Rede ist, und der größte Werth darauf gelegt wird. Besonders hervorgehoben wird der Kampf den der Mensch mit seiner sinnlichen Natur führen muß, um das Gute zu thun, welches bei den Engeln, deren Natur anders organisirt ist, nicht der Fall ist. In diesem Sinn sind auch verschiedene Aussprüche des Talmuds zu nehmen; z. B. „daß die Frommen den Vorzug vor den Engeln haben“ (Jalkut Joel § 524); „daß die Seele eines Frommen die ganze Welt aufwiegt“ (Sanhedrin S. 103). u. a. m. Alle diese

Aussprüche sind mit der Idee von Prädestination, nach welcher Ansicht Gott einige zur Verdammniß, andere aber zur Seligkeit erwählt, durchaus nicht vereinbar.

Manche dieser Gedichte sind dunkel; indem die Verfasser sich in Geheimnisse vertieften, welche nicht jedem zugänglich sind; zuweilen verbreiten sie auch manche Ideen, die der Cabbala eigen sind, welche aber in früherer Zeit mehr mit der Philosophie in Zusammenhang standen, als dies später der Fall war. Das Buch Jezirah scheint von älteren Autoren zuweilen benutzt worden zu sein, es finden sich Anklänge aus diesem Buche in ihren Gedichten, obwohl nicht anzugeben ist, in welchem Sinne sie dasselbe auffaßten, da der älteste Commentar — der des Saadias — obwohl er noch in einer Uebersetzung existirt, für uns so gut als verloren ist. Bei Abraham ben Esra sind die Geheimnisse, die er in die Schrift und in talmudische Stellen hineinträgt, mehr philosophisch-astrologischer Natur. Einige Jahrzehne später wurden alle Geheimnisse nur auf aristotelische Principien basirt, so z. B. bei Maimonides und David Kimchi. (Vergl. seine Erklärung zu Ezech. 1 welche in der Bomberg. Bibel abgedruckt ist). Bei Nachmanides hat die Cabbala selbst einen sehr philosophischen Anstrich. (Vergl. z. B. dessen Commentar zu B. M. 1, 24, 1). Zu dieser Zeit wurden einige philosophische Begriffe in cabbalistische Ausdrücke gehüllt, wodurch sie eine ganz andere Gestalt erhielten. In älteren Werken finden sich jedoch wenig Spuren von diesen Dingen.

Die Zahl dieser Gedichte, welche Gleichnisse aller Art enthalten, ist nicht unbedeutend, und es finden sich solche sowohl im spanischen als im deutsch-französischen Ritual, worin sich auch derselbe Unterschied offenbart wie bei den eigentlichen Hymnen. Der sprachliche Werth dieser Gedichte ist bei den spanischen Peitanim zuweilen sehr bedeutend, und der Bau derselben gewöhnlich sehr kunstvoll. Einige deutsche Peitanim suchten sich diese Formen anzueignen. Der Inhalt ist bei den spanischen Peitanim größtentheils philosophisch. In manchen dieser Gedichte kommen auch Engelnamen vor, die nicht in der Bibel, sondern nur im Talmud und späteren Werken erwähnt sind.

Im deutschen Ritual finden sich diese Gedichte, sowohl für verschiedene Sabbathe, als für die Festtage, welche letztere größtentheils von Kalir herrühren und gewöhnlich ganz ungenießbar sind. Kalir mag auch vielleicht der erste gewesen sein, welcher Engelnamen einführte, worin ihm die deutschen Peitanim folgten, wovon aber die spanischen weit seltener Gebrauch machten.

In spanischen Ritualien finden sich solche Gedichte von Salomo ben Gabirol, Moses ben Esra, Isaak ben Giath, Jehuda hallewi, u. a. m.

Es existiren außerdem noch cabbalistische Hymnen, welche mit den Ansichten, die im Buche Sohar vorgetragen sind, in einem engen Zusammenhang stehen. Es gehören hierher verschiedene Gedichte von Joseph Eben Wokar, David ben Simra, Isaak Luria, Moses Sakuta u. a. m. Manche Gedichte dieser Classe sind untergeschoben; so tragen einige derselben den Namen des R. Nechunja ben hakanah an der Stirne, einige sind sogar dem Propheten Elias zugeschrieben. Der stylistische Werth dieser Gedichte ist sehr unbedeutend.

Der größte Theil aller Gedichte, welche den Namen Kadisch Barchu führen (vergl. S. 34), gehört ebenfalls zur Gattung der Hymne, eben so ein Theil der Gedichte, welche den Namen Bakascha בקשה führen. Sie sind rein menschlich und sprechen das Verhältniß des Menschen zu Gott aus. Wir besitzen solche Stücke von Salomo ben Gabirol, Moses ben Esra, Bechai ben Joseph, Abraham ben Esra und Jehuda hallewi. Alle diese Stücke rühren von spanischen Peitanim her und sind in sprachlicher Hinsicht bedeutend.

Die Karäer besitzen in der Gattung der Hymne schätzbare Stücke von Jehuda Marli, Abraham ben Jehuda und R. Ahron.

Drittes Hauptstück.

Der Musivstyl.

41. Ursprung des Musivstyls.

Wir halten es für angemessen, bevor wir diesen Gegenstand erörtern, einige Worte über das äußere Verhältniß der Bibel zum Talmud voran zuschicken.

Die Bibel — das Buch woran drei Religionsparteien die Fackel ihrer religiösen Erkenntniß anzündeten — läßt eine zweifache Betrachtungsweise zu, eine innere und eine äußere, d. h. die Betrachtung wendet sich entweder dem zu was sie enthält, oder wie sie es ausspricht. Die erste Art ist der Boden, woraus der Baum der Tradition entsproßt, mit seinem reichen Gezweige von Gesetzauslegungen und dogmatischen Bestimmungen. Diese liegt uns jetzt ferne. Die zweite Art allein nimmt hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Bibel als Sammlung von Geschichten und Situationen, in wohllautende und anmuthige Formen gekleidet, verschafft dem fleißigen Leser derselben reichen Vorrath von Gedanken und Bildern, welche mit Nutzen bei passenden Gelegenheiten anzuwenden sind. Etwas hat die Bibel vor andern Büchern dieser Art voraus, nämlich daß die handelnden Personen von einem göttlichen Nimbus umstrahlt, und die Empfindungen darin als von dem höchsten Wesen eingegeben betrachtet sind. Dieses war Ursache, daß die Bibel die stäte Begleiterinn der Glaubensgenossen in jedem Lebensalter ward. Sie wurde dem Knaben in die Hände gegeben und er ergötzte

sich an die darin enthaltenen Geschichten. Er lebte sich hinein in die alttestamentliche Welt, und kannte alle darin handelnden Personen gleichsam von Angesicht zu Angesicht. Im gereiften Alter nahm sie der Mann zur Hand, er fand den Lauf der Welt darin abgespiegelt; die handelnden Personen waren nicht mehr Individuen, sie erhoben sich zu allgemeinen Characteren. Er fand darin den Kreis gezeichnet, in dem der Mensch sich vor Jahrtausenden bewegte, und in dem er, so lange die Bedingungen seines jetzigen Daseins sich nicht ändern werden, sich auch später bewegen wird. Er lernt daraus, „daß nichts Neues ist unter der Sonne", und wendet den Ausspruch des Talmuds „was den Vätern widerfuhr, widerfuhr den Nachkommen" מה שאירע לאבות אירע לבנים, in seiner größten Allgemeinheit an. Der, welcher Geheimnisse sucht, geht zur Bibel, um entweder verschiedene über den Gesichtskreis der Menge erhabenen Ansichten darin zu finden, oder die Bestädigung für solche, die er schon inne hat, zu erlangen. Für diesen sind die darin handelnden Personen, weder Individuen noch Characteren, sondern Chiffer womit überschwängliche Wahrheiten ausgedrückt sind. Die Darschanim (Prediger, Volkslehrer) gehen endlich zu diesem Buche, um die Moral welche sie dem Volke lehren daran zu lehnen, dadurch zu sanctioniren, und die Erzählungen moralisch fruchtbar zu machen.

Der Unterricht der Bibel in der Ursprache begann frühzeitig, und die Methode, nach welcher unterrichtet wurde, war eine sehr einfache. Grammatik gab es damals noch nicht; man lernte den Text und entwickelte dabei was man von Grammatik wußte. Das Kind wußte im vierzehnten Jahr beinahe die ganze Bibel auswendig, und lernte dadurch den ganzen hebräischen Wortschatz kennen, und auch der Gebrauch desselben war dadurch sehr erleichtert. Durch diese Methode fand ein wechselseitiges Verhältniß zwischen dem eigentlichen sprachlichen Unterricht und der Kanzel statt; der Darschon spielte auf Bibelstellen an, weil sie bekannt waren, und man bestrebte sich Kentniß der Bibel zu erwerben, um den Darschon zu verstehen. Dieses Bestreben, von der Bibel so oft als möglich Gebrauch zu machen, äußerte sich auf mannigfaltige Weise, und überall war die Ursache,

den Zuhörer zur Urquelle aller Tradition — zur Bibel selbst — zurück zuführen.

Nicht nur liebten die Talmudisten traditionelle Gesetzerklärungen an Aussprüche der Bibel zu lehnen, wenn auch die Stelle selbst mit der fraglichen Sache grade nicht in der engsten Verbindung stand, wobei sie den Ausdruck gebrauchten „die Bibelstelle ist ein bloßer Anlehnungspunkt" (Jebamoth 21) (קרא אסמכתא בעלמא), sondern sie liebten sogar ganze Phrasen aus der Bibel anzuwenden, wo es sodann heißt, „er hat einen Bibelausdruck gewählt" (לישנא דקרא קא נקיט). Auch ist ihre Vorliebe nicht zu verkennen, allenthalben Anspielungen auf biblische Bilder zu machen.

Sie liebten ferner in einen Bibelvers, welcher etwas Allgemeines enthält, etwas specielles hinein zutragen; z. B. (Brachoth 18 a) „wer einem Leichenzug begegnet und sich demselben nicht anschließt, von dem heißt es: wer des Armen spottet lästert seinen Schöpfer" Sprüchwörter 13, 15.)

Manchmal ward eine Bibelstelle sehr passend bei einer Gelegenheit angewandt und einem höhern Wesen in den Mund gelegt; so heißt es z. B. Sanhedrin 104 b. „Die Weisen wollten auch einen Andern (König Salomo) in die Zahl derjenigen aufnehmen, welche des ewigen Lebens verlustig sind, da ließ eine Tochterstimme (בת קול) die Worte vernehmen, (Hiob 34, 33): wird er dein Rath einholen, ob du es vermochtest, ob du es wünschst."

Sie liebten überhaupt alle Ergebnisse, Beziehungen und Erfahrungen mit der Bibel in Zusammenhang zu bringen, selbst wenn dieses nur durch Herausreißen der Stelle aus ihrem innern Zusammenhang geschehen konnte. Selbst für Sprichwörter, welche im Munde des Volkes lebten, bestrebten sie sich entsprechende Bibelstellen zu finden, nicht etwa um solche zu begründen, denn diese sind ja durch ihre innere Wahrheit begründet, sondern um den Nutzen der Bibel anschaulich zu machen, um dazuthun, daß in derselben manches enthalten ist, welches man nicht gleich beim ersten Anblick sieht. Und so sind die im Talmud öfter widerkehrenden Phrasen, „wo steht dies

in der Bibel?" (מאי קרא) oder „dies ist ja ein Bibelvers „(הא קרא היא), oder „dieser wandte folgende Bibelstelle darauf an" (קרא עליו המקרא הזה), zu erklären. So wird, z. B. einmal im Talmud erzählt: (Sabbath 10 a.) es wurde die Frage aufgeworfen, wie lange sind die Richter verbunden bei Gericht zu sitzen? R. Scheschet antwortete: bis zur Mittagsstunde. Darauf fragte R. Ehoma: wo ist dies in der Bibel angedeutet? darauf erfolgte die Antwort, es heißt: Weh dir, o Land! dessen König ein Knabe ist und die Fürsten des Morgens schon schwelgen (Koheleth 10, 16)"

„R. Jeremia saß einst bei R. Sera, sich mit dem Gesetz beschäftigend. Die Zeit des Abendgebets war ziemlich vorgerückt und R. Jeremia beeilte sich sehr es zu verrichten. Da wandte R. Sera die Stelle (Sprüche 28, 9) auf ihn an: wer sein Ohr abwendet, daß er Lehre nicht vernehme, dessen Beten selbst ist ein Gräul" (Sabbath 19 a.) Rabba sagte zu Rabba dem Sohn des Mare, woher kömmt das Sprichwort: hast du einen Fehler so sage es selbst — weil es heißt: Elieser sagte: ich bin der Diener Abraham's. (B. M. 1, 24, 34.) (Baba Kamo 92 b.)

Mancher Talmudist bediente sich einer Phrase als Lieblingsausdruck bei gewissen Gelegenheiten. So z. B. wird von R. Tarfon erzählt, daß er, wenn ihm jemand etwas Geistreiches sagte, die Worte „eine Blume und ein Knopf „(2 B. M. 25, 32) zu sagen pflegte (כפתור ופרח); war aber das Gesagte nicht nach seinem Geschmacke, so pflegte er die Worte (1 B. M. 42, 38.) zu gebrauchen" mein Sohn zieht nicht mit euch" (לא ירד בני עמכם) (Breschith rabba Cap. 91).

Besonders liebte es R. Joseph ganze Bibelstellen passend anzuwenden (Pesachim 52, 53, Sukah 26, Sebachim 61).

Wir finden oft Spiele des Witzes, wo die doppelte Bedeutung eines Wortes Stoff zu einer Bemerkung giebt. Auch die Lautähnlichkeit wird zu verschiedenen Reflexionen benutzt, welches mit der bekannten Phrase ausgedrückt wird, „lese nicht so, sondern —" (אל תקרי); die Meisten dieser Art finden

sich im babilonischen Talmud und in den Midraschim, im Erstern allein, an 65 Stellen.

Auch als Gedächtnißvers wurde der Gleichlaut manches Wortes benutzt. So z. B. wird Baba Mezia 86 a) das geschichtliche Factum, daß R. Abina einer der letzten Begründer des Talmuds war, mit dem Bibelvers (Psalm 73, 17) אבינה לאחריהם ausgedrückt.

Der Talmud hat überhaupt für mnemonische Zeichen eine gewisse Vorliebe, und empfiehlt sie beim Unterricht sehr oft. (Sabbath 104. Erubin 21, 50).

Biblische Personen wurden auch generalisirt und sprichwörtlich gebraucht; z. B. „er handelt wie Simri und will belohnt sein wie Pinhas" (Sotah 22 b.)

Aus denselben Ursachen, wie in der talmudischen Periode, ist bei den neuhebräischen Stylisten das Bestreben hervorgegangen, alles an die Bibel anzuknüpfen, und dieses Bestreben, nebst einigen andern, gleich zu entwickelnden Momenten, begründeten und erhielten die Vorliebe zu derjenigen Art der Ausdrucksweise, welche Musivstyl heißt.

---

42. Wesen des Musivstyls.

Die Art der neuhebräischen Stylisten, ihre Gedanken in ein Gewebe von Bibelstellen einzukleiden, ist mit dem Ausdruck Musivstyl bezeichnet, weil derselbe mit den kunstreichen Mosaikarbeiten zu vergleichen ist, wo unzählige ungleiche Stücke zu einem schönen Ganzen sich verbinden. Es ist dieser Ausdruck deshalb gewählt, weil sich kein besserer und bezeichnender fand und weil ferner im Hebräischen selbst kein eigner Ausdruck sich dafür findet. Diese Art des Styls existirte längst, bevor er von einem Theoretiker erwähnt wird, und auch dort ohne bestimmte Bezeichnung.

Was Jean Paul irgendwo von seinem eigenen Style sagt, „er copulire verschiedene Ideen und lasse sie in wilder Ehe zusammenleben", dies läßt sich auch von dem neuhebräischen Mu-

firstyle sagen. Die neuhebräischen Schriftsteller copuliren die verschiedenartigsten Bibelstellen zusammen, und lassen dieselben in der glücklichsten Ehe mit einander leben.

Dieses Einflechten von Bibelstellen in die eignen stylistischen Arbeiten, entstand zuerst aus bloßen Reminiscenzen aus der Bibel, und es wurden daher ganze Verse unverändert eingerückt. Es war leicht, mit fertigen Phrasen, nach denen man nur die Hand auszustrecken brauchte um sie benutzen zu können, zu schreiben, welches außerdem noch den Vortheil hatte sich als bibelfest zeigen zu können. Bald aber bemächtigten sich dieser Ausdrucksweise bedeutende stylistische Talente und sie gaben dadurch ihren Gedanken Glanz und scharfes Gepräge. Diese Ausdrucksweise ist es, welche den Productionen der neuhebräischen Literatur ihre eigentliche Farbe und einen Anstrich von Originalität giebt, selbst wenn die vorgetragenen Gedanken nicht neu sind. Die epigrammatischen Spitzen begegnen uns allenthalben, und Jean Pauls Ausspruch von der französischen Poesie, daß sie nur ein längeres Epigramm sei, läßt sich auch im vollsten Maaße auf die neuhebräische anwenden.

Der Leser würde sich sehr irren, wenn er sich dieses als ein bloß mechanisches Zusammenstellen der Bibelverse denken wollte; es ist ein chemisches Durchdringen des Gedankens vermittelst der Bibelverse, welches nach der Zusammensetzung nur mit Zerstörung der innersten Eigenthümlichkeit oder Eleganz des Styls getrennt werden kann. Es sind allerdings nur allgemeine bekannte Bibelstellen, woraus dieses alles zusammengesetzt ist, aber wenn ein geistvoller Stylist Gebrauch davon macht, so hören diese Stellen auf der Bibel anzugehören und werden sein Eigenthum, mit dem er nach Belieben verfahren kann. So kunstvoll sind diese Stellen zusammengefügt, und so ganz natürlich kömmt diese Zusammensetzung dem Leser vor, daß sich ihm die Ueberzeugung aufdringt, der Autor hätte seine Gedanken ohne sie nicht ausdrücken können. In diesem Style zu glänzen wird ein bedeutendes Talent und einen gewissen Grad von Originalität der Anschauung erfordert, welches durch Regeln nicht zu erlernen und zu begränzen ist.

Es sind diese eingeflochtenen Stellen liebliche wohlduftende Blumen, welche uns beim ersten Anblick, auf unserm eigenen Boden gewachsen zu sein scheinen, bei näherer Betrachtung findet sich's aber, daß wir dieselben in dieser Gestalt nie gesehen, und daß der Boden woraus sie entsprungen auch nicht unser Eigenthum ist. Dieses Herumhüpfen des Autors von einer Bibelstelle zur andern, dieses leise Dahinschweben über dieselben, ohne sie recht zu berühren, hat für den Leser seine Vortheile und Nachtheile. Es giebt dem Ausdruck Farbe, Leben, Beweglichkeit, und erfreut den Leser oft mit den geistreichsten Einfällen, mit den witzigsten Wendungen. Anderseits ist aber nicht zu läugnen, daß diese Ausdrucksweise zuweilen Dunkelheiten in ihrem Gefolge hat, wodurch der Leser nicht selten auf das Errathen angewiesen wird; denn zuweilen schimmert der Gedanke nur durch den Ausdruck hervor, der aber jenen nicht ganz erschöpft, und einmal ist ein Wort zu viel, einmal ein Wort zu wenig. Aber auch dieses halbe Erkennen, dieses bloße Ahnen des Lesers, hat seine angenehme Seite, und überrascht gleich dem gefundenen Schlüssel zu einem schwierigen Räthsel. Die glückliche Combinationsgabe, welche von Seiten der Dichter dazu gehört immer den passenden Bibelvers zu seinen Gedanken herbeizuschaffen theilt der Leser mit denselben, wenn er den Zusammenhang auffaßt, und in die Worte den richtigen Gedanken legt. Hat der Schriftsteller das Verdienst zu produciren, so bleibt dem Leser das Verdienst zu reproduciren und in sich aufzunehmen. Es liegt in der Natur dieser Ausdrucksweise eine Fülle von Humor und Geist, und es ist schwer zu entscheiden, ob dieser Styl die Liebe des Juden zu Calembourgs entstehen ließ, oder umgekehrt. Aber so viel ist gewiß, daß man bei einer mäßigen Darstellungsgabe in diesem Style mehr leisten und geistreicher sich ausdrücken kann, als in irgend einer andern Sprache.

---

43. Entwickelung des Musivstyls.

Die Ursachen der Entstehung und Entwickelung dieses Styls sind theils *innere*, theils *äußere*. Jene gingen aus der

Nothwendigkeit der Sprache selbst hervor, diese aus der Methode des Unterrichts in derselben. Diese Methode und was damit zusammenhängt, obwohl sie theilweise auch aus einer innern Nothwendigkeit hervorgegangen ist, ist bei Entstehung des Styls dennoch nur als etwas äußeres zu betrachten. Zu den äußern Ursachen rechnen wir auch die Einflüsse der arabischen Eloquenz im Allgemeinen, welche ebenfalls das Anspielen auf Stellen des Corans liebte, und wobei ebenfalls die Methode des Unterrichts das Ihrige dazu beitrug.

Bevor wir zur Auseinandersetzung des Gesagten schreiten, sei es uns erlaubt, über das Verhältniß lebender und todter Sprachen zu den Stylisten, einige Bemerkungen voraus zu schicken.

In einer lebenden Sprache können sich Stylisten ihre Worte selbst bilden, denn die lebende Sprache trägt als solche den Keim ihrer Entwickelung in sich. Das Genie der Einzelnen bereichert sie immerfort, sowohl mit neuen Zusammensetzungen nach der Analogie fremder Sprachen, oder nach ihrer eigenen, als auch mit formellen Vorbildungen, welche nach innern Gesetzen der Sprache geschaffen sind, so daß, was bis heute gänzlich unbekannt war, morgen schon allgemein bekannt sein kann. Alle Spracherweiterung dreht sich ja in den Zirkel herum, daß große Schriftsteller erst ein Wort gebrauchen, und die Sprache es dann, eben weil sie es gebrauchten, in sich aufnimmt. Die Dichter und Stylisten nehmen dem hartneckigen und eigensinnigen Sprachgebrauch seine Starrheit, sie geschmeidigen ihn durch ihr Genie und erhalten ihn jugendlich. Der Deutsche kann hier zunächst an Rückert denken, der allein für die deutsche Sprache mehr gethan hat, als früher die Dichter mehrerer Generationen. Aber nicht nur neue grammatische Wortbildungen kann die lebende Sprache in sich aufnehmen, sondern auch der Gebrauch der Bilder — Verkörperungen der Ideen — verschiedenartigster Natur, aus allen Zeiten und Ländern, stehen ihr zu Gebote. Der Stylist kann sich frei bewegen, in Griechenland und Rom, im glücklichen Arabien und in Grönland; allenthalben kann er sich umsehen, die gewonnenen Anschauungen als sein Eigenthum betrachten und

sie in der Form von Gleichnissen und Bildern als Hüllen für seine Gedanken brauchen. Ihm sind Anspielungen erlaubt, sowohl auf die Vergangenheit als auf die Gegenwart; denn eine Vergangenheit wird im Kreise, wo man mit ihr vertrauet ist, lebendig, und schmiegt sich der Gegenwart an. Ja der Gebrauch manches Alten längst Entschwundenen, ist gleichsam durch einen stillschweigenden Vertrag, wenn gerade nicht befohlen, doch durch eine gewisse Nothwendigkeit gut geheißen; wie z. B. die Benennung der Gestirne nach griechischen mythologischen Namen. Obwohl es sich nicht läugnen läßt, da der innere Zusammenhang zwischen der Neuzeit und der Mythologie gänzlich fehlt, diese Benennungen als etwas Aeußeres, Unbestimmtes und Angelerntes erscheint.

Ebenso kann der Stylist Zustände anderer lebender Nationen in den Kreis seiner Anschauungen hineinziehen, denn das Leben schlingt ein gemeinschaftliches Band um alle Nationen und Zustände. Die Bilder wechseln wie die Zustände, und veraltern auch mit ihnen. „Mit jedem Jahrhundert — sagt Jean Paul — verliert eine Flur von Dichterblumen ihre lebendige blühende Gestalt und vermodert zu todter Materie. Aber eben dieses tägliche Aussterben der Sprüchblumen muß uns größern Spielraum zur Nachsaat anweisen. Rede-Blumen müssen gleich den Tulipanen — wovon man vor 200 Jahren nur die gelbe kannte jezt aber 3000 Abarten — sich durch ihr gegenseitig Bestäuben immer vielfarbiger austheilen.“ (Vorschule der Aestetik § 82.)

Eine todte Sprache ist ein abgeschlossener Raum, sowohl in Hinsicht der Wortbildung, als der Bilder und Tropen; sie ist das Vermächtniß einer entschwundenen Zeit, ein Fidecomis, welches nur zu benutzen, aber nicht zu veräußern ist. Eine alte Sprache mit Worten und sonstigen sprachlichen Formen bereichern zu wollen, ist unter den überflüssigen Dingen gewiß das Ueberflüßigste; es müßte denn dieser Bereicherer ernstlich den Gedanken gefaßt haben, eine neue Sprache zu erfinden. Wer in einer todten Sprache schreibt, muß sich, wenn er nicht einen idellen Anachronismus begehen will, streng an die Anschauungen halten, welche sie darbiethet. Er muß sich das

Volk, in deren Sprache er schreibt, als Leser und Zuhörer denken, denen die Anschauungen und Anspielungen einer spätern Zeit gänzlich fremd sind, welche daher auch von dem Schreiber gemieden werden müssen. Die Darstellung neuer Zustände und Anschauungsweisen kann nur durch entsprechende Ausdrücke, die dem Wesen nach eine gewisse Aehnlichkeit mit den neuen Ideen haben, bezeichnet werden. Die neue Idee wird in einem Vehikel des alten Ausdrucks vorgeführt, und wird dadurch alterthümlich angeschauet. Der neue Leser ahnt den Zusammenhang, und der alte, wenn er da wäre, würde keinen Anstoß finden. Diese alterthümliche Anschauung eines neuen Gegenstandes ist das Kriterium für den richtigen Ausdruck, und birgt für die Wahrheit desselben. Was nicht in einem alten Ausdruck, gegeben werden kann, muß, wenn es nicht ganz allgemeinen Inhalts ist, gänzlich unterbleiben. Die Gränzlinie des Ausdrucks, wo das Alte aufhört und das Neue anfängt, genau zu bestimmen, ist theoretisch unmöglich und muß nothwendig dem praktischen Talent des Autors selbst überlassen werden.

Das Studium der Sprachdenkmale eines alten Volkes ist nothwendig, sowohl in sprachlicher Hinsicht, zur Kenntniß der grammatischen Formen und Constructionen, als auch, in höherer Hinsicht, zur Kenntniß der Tropen und Figuren, und des Kreises ihrer Anschauungen, in den sie sich bewegt haben. Dieses festzuhalten und gehörig zu benutzen ist die Aufgabe des neuern Sylisten in der alten Sprache.

Für jüdische Stylisten ist die Bibel ihr Alles, sowohl in sprachlich-grammatikalischer Hinsicht, als in ideller Beziehung. Er lernt daraus den Wortschatz und die Construction kennen, so wie auch den Kreis von Bildern, welcher ihr eigenthümlich ist. Die Kenntniß der Bibel ist absolut nothwendig zum Schreiben, und man kann annehmen, daß von 2 Styllisten mit gleicher Darstellungsgabe begabt, derjenige, dem die Bibel am geläufigsten ist, auch am besten schreiben wird.

Zwei außerordentliche Schwierigkeiten stellen sich der Stylistik der hebräischen Sprache entgegen. Die eine ist allgemeiner Natur, es ist die außerordentliche Kluft, welche zwischen unsern

Anschauungen und denen der hebräischen Vorzeit ist; eine Schwierigkeit, welche sich nicht auf gleiche Weise, bei andern todten Sprachen bemerklich macht. Die zweite Schwierigkeit gehört in einem gewissen Grade der hebräischen Sprache allein an, es ist die Armuth derselben. Diese Schwierigkeiten werden durch den Musivstyl gehoben.

Wenn wir hier von der Armuth der hebräischen Sprache reden, so ist dies relativ, d. h. für uns ist die Sprache arm, weil wir sie nur aus einigen Denkmälern können, in deren Natur es liegt, daß tausend Dinge nicht gesagt worden sind und daß die Bezeichnungen für sie fehlen, z. B. viele körperliche Gegenstände, eben so geistige Zustände, die der Natur nach bekannt waren, oder abstracte Hauptwörter wovon das Zeitwort üblich war; z. B. Glaube, in der Bedeutung wie wir es nehmen, fehlt in der Bibel, obwohl das Zeitwort oft vorkommt. Eben so ist das Wort Gemüth im hebräischen schwer zu geben, obwohl manche corespondirende Ausdrücke dafür vorhanden sind u. a. m. Über den Reichthum oder Armuth der Sprache an und für sich selbst, steht uns jetzt, aus Mangel an Denkmälern, kein Urtheil zu. Die Bibel enthält nur einen kleinen Theil des hebräischen Wortschatzes; im Talmud hingegen finden sich noch andere Reste der Sprache, sowohl Worte als ganze Redensarten, die auch mit gehöriger Auswahl benutzt werden könnten. Wenn dies nicht immer geschehen ist, so rührt es davon her, daß der Talmud viel ferner lag als die Bibel, und weil es auch einen gewissen Tact erfordert, die verschiedenen Nüancen der Wörter zu unterscheiden, und die rein hebräischen, von denen welche fremdartig sein könnten, zu trennen.

Die Kluft zwischen unsern Anschauungen und den der Vorzeit ist allerdings bedeutend, und durch den Mangel an Ausdruck noch vergrößert. Die Reflexion und das genaue Betrachten der Wurzel der Ideen selbst, die ausgedrückt werden sollen, lehrt hier allein die Modification des Ausdrucks. Es ist idelles Uebersetzen. Wenn wir hier vom idellen Uebersetzen reden, so betrachten wir es als Gegensatz vom wörtlichen Uebersetzen, welches sich nur an den Buchstaben hält, unbekümmert, ob der Gedanke

des Originals in der Uebersetzung hervortritt oder nicht. Das idelle Uebersetzen hält sich an die Analogie, welches das Kriterium für die Richtigkeit und Eleganz des Styls ist.

In der hebräischen Sprache hat diese Analogie sich an die Bibel zu halten, und die Imitation der Bibelstellen wird sowohl in formeller Hinsicht, zur Stellung und Ordnung des Satzes, als zum Gebrauch der Tropen, Gleichnissen und Anspielungen aller Art gebraucht. Diese Imitation ist das Spielzeug der Stylisten.

Der Gebrauch biblischer Bilder ist der Prüfstein für die richtige idelle Anschauung. Er ist nicht das Costüm der Gedanken, er ist das Lebenszeichen derselben. Die Anspielungen auf jüdische Gesetze, Gebräuche und Geschichten sind eine Symbolik der Gedanken. Es werden oft auf diese Weise hebräische Eigennamen zu Begriffen erhoben und auf Zustände angewendet, was der Phantasie ein angenehmes Spiel gewährt.

Diese Ausdrucksweise bedienen sich meistens die Humoristen und Epigrammisten, und ist das Eigenthum einer jeden Sprache, besonders der Hebräischen, die eine reichliche Fülle klanggleicher und gleichlautender Worte für Begriffe und Eigennamen besitzt.

Dieser Musivstyl, hervorgegangen aus der lebendigen Vergegenwärtigung des hebräischen Sprachschatzes, wirkte wieder zurück auf das Studium der hebräischen Sprache und somit auch auf das Bibelstudium; denn ohne die genaueste Kenntniß der Bibel ists nicht möglich einen späteren neuhebräischen Stylisten zu verstehen, und das Geistreiche der Wendungen aufzufassen, obwohl das wörtliche Verstehen, durch eine mäßige Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache im allgemeinen zu erlangen ist. Hat man aber die Bibel im Kopfe, so ist die Lectüre dieser Autoren eine Recapitulation und ein Flüssigwerden derselben. Sie ist nicht mehr ein todtes nutzloses Besitzthum des Gedächtnisses, welches man besitzt wie der Geizige sein Vermögen, ohne es zu verwenden, sondern es wird freies Eigenthum, womit man nach Belieben schalten kann. Man lernt von den neuhebräischen Stylisten die schwere Kunst der Oeconomie, weil sie mit wenig Ma-

terial viel zu leisten verstanden haben. Neben der Kenntniß der Bibel selbst, war sie auch das einzige Mittel sich hebräischen Styl anzueignen; denn theoretische Lehrbücher des Styls gab es damals noch nicht, sie tauchten erst in einer viel spätern Zeit auf. Es war damals alles practisch, und man lernte durch den mündlichen Unterricht und die Vorbilder die man benutzte. Es ist kein Zweifel, daß der im Talmud (Kiduschin 30, Ketuboth 58) vorgezeichnete Weg des Unterrichts in der Bibel beibehalten wurde, und zur Bildung des Styls viel beitrug.

Eine Kritik, im heutigen ästhetischen Sinn des Wortes, gab es damals auch nicht unter den Juden, und wir können überhaupt nicht angeben, ob selbst die Araber eine solche hatten. Man sah im allgemeinen auf sprachliche Reinheit, jedoch ohne allzugroße Ängstlichkeit. Das halten an Bibelausdrücken, schloß den Gebrauch neuer, nach Analogie geformten, oder von der Philosophie hergenommenen Ausdrücken, welche durch die Uebersetzer verbreitet und schon von ältern Stylisten gebraucht wurden nicht aus. Das Geistreiche des Styls, die witzigen Anspielungen, war ein Hauptgegenstand, worauf man sah und wornach man die Güte eines Products beurtheilte. Man sah überhaupt mehr auf das Ganze, als auf das Einzelne. Außer Alcharisi ist uns kein anderer Kritiker bekannt, und genau genommen, sind seine Urtheile über Dichter mehr Bonmots, als wirklich kritische Urtheile. Er motivirt nicht dieselben, sondern spricht tadelnd und lobend in Bibelversen, wendet, wenn es grade der Name des Dichters erlaubt, eine auf diesen Namen bezügliche Bibelstelle an, oder ergeht sich in allgemeine Aussprüche, die nach orientalischer Weise mit vielen Phrasen ausgeschmückt sind, denen der Leser nicht immer etwas Bestimmtes entnehmen kann. In dem Anspielen auf die Namen der Autoren und in der Anwendung passender Bibelstellen ist er unübertrefflich, und wir können uns in seinem, der Kritik gewidmeten Capitel der Ethick, genau davon überzeugen. So z. B. heißt es Tachkemoni (Kap. 18) von einem Dichter R. Schilo: „derselbe hat die Poesie zur Braut gewählt — sie blieb immer eine Jungfrau und ward nie mit ihm vermählt — drob mochte sie bittere

Klage erheben — sie sah, daß Schilo heranwuchs und sie ihm nicht ward zur Frau gegeben."

Nichtsdestoweniger sind seine, wenn auch nicht motivirte Urtheile richtig und sprechen das Urtheil seiner Zeit aus, welches besonders, bei Erwähnung der Dichter, deren Werke auf uns gekommen sind, von einem Geschichtschreiber der Poesie sehr berücksichtigt werden müssen. Die ästhetischen Urtheile können so wenig wie Gesetze eine rückwirkende Kraft haben, und die Productionen jeder Zeit müssen nach dem Maßstabe der Zeit ihrer Entstehung gemessen werden.

Da die Theorie eine Tochter der Kritik ist, indem jene nur allgemein ausspricht, was diese durch das Beziehen auf Einzelnes entwickelte, so ist der Mangel einer Theorie, bei den ältern Schriftstellern erklärlich; z. B. bei den ebengenannten Alcharisi finden sich flüchtig hingeworfene Gedanken, ganz allgemeinen Inhalts (Ehrensäule S. 52), welche daher sehr gering angeschlagen werden können. Die ästhetische sprachliche Betrachtungsweise der Bibel war unbekannt; David Kimchi war vielleicht der erste, der auf den Parallelismus aufmerksam machte (Jesaias 19, 8), er bezeichnet denselben mit dem Ausdruck: כפל ענין במלת שונות, und nach ihm macht Levi ben Gerson darauf aufmerksam; er heißt es דרך הצחות: „Elegante Ausdrucksweise" und bemerkt, daß er bei den Arabern auch üblich sei. Dergleichen Bemerkungen wurden nur im Vorbeigehen gemacht, und waren vielleicht nur Wenigen bekannt. Auch an eine Theorie der Uebersetzung fehlte es, und man begnügte sich mit dem, was nur einige practische Uebersezer im Allgemeinen darüber gesagt haben; z. B. Jehuda ben Tibon in dem Vorworte zu seiner Uebersetzung der Cowoth Halwowoth von Bachai. Derselbe spricht in größter Kürze manches Durchdachte aus, aber mehr andeutend als motivirend, woran sich sein Sohn Samuel, mit einigen kurzen Bemerkungen anschloß.

Kehren wir zum Musivstyl zurück. Das Bedürfniß den ächt biblischen Ausdruck zu erhalten gab diesem Style seine Entstehung; er bildete die Brücke zwischen der alten und neuen Anschauungsweise. Die Stylisten waren wie Schiffer, welche das Meer

befahren, die aber gerne die Küste im Angesicht behalten wollen. Man schrieb viel und behielt immer die Bibel im Auge, durch deren gehörige Benutzung man eine reichliche Fülle von Ausdrücken gewann, ohne allzu oft zu den talmudischen, oder zu Nachbildungen der Araber, welche vielleicht den Genius der hebräischen Sprache zuwider gewesen wären, seine Zuflucht nehmen zu müssen. Wir sagen allzu oft, denn hie und da geschah es doch, daß talmudische Ausdrücke benutzt oder einige Arabismen hebräisirt wurden, was zuweilen mehr aus Bequemlichkeit, als aus innerer Nothwendigkeit geschah. So viel von der inneren Ursache der Entwickelung des Musivstyls. —

Forschen wir nach der Erklärung, wie es möglich ward, daß bei so wenigen Hülfsmitteln, die die damalige Zeit besaß, dennoch so viele die hebräische Sprache handhaben konnten, und worunter nicht Wenige waren, die dies auf eine sehr ausgezeichnete Weise thaten. Fragen wir, wie es möglich ist, daß sogar ohne Lehrbücher über den Syntax überhaupt geschrieben werden konnte? — denn im Vorbeigehen müssen wir hier bemerken, daß die größten jüdischen Grammatiker nur über die Wortforschung schrieben — so glauben wir, die Erklärung dieser befremdeten Erscheinung, in der Methode des Sprachunterrichts selber zu finden, und diese Methode ist als die äußere Ursache der Entwickelung des Musivstyls zu betrachten.

Die Methode des Sprachunterrichts wich bedeutend von der jetzigen ab, und ohne entscheiden zu wollen, welche Methode die bessere ist, wollen wir hier die Resultate darstellen, die aus der alten Art und Weise des Unterrichts hervorgingen. Wir könnten manchem zugestehen, daß die ältere Methode vielleicht nicht einmal Methode zu nennen sei, wenn man darunter eine sichere auf Regeln begründete Anleitung versteht, welche den Lernenden in den Stand setzen soll, bei vorkommenden Fällen mit Sicherheit Gebrauch davon machen zu können; aber vermuthungsweise könnte jemand auch die Meinung aufstellen, daß die Regel als Einheit für das Mannigfaltige, ein Mannigfaltiges voraussetzt, welches eben geordnet werden sollte, und daß derjenige, der im Besitz des Mannigfaltigen ist, sich eher die Ein=

heit dazu verschaffen kann, als umgekehrt. Mit einem Worte, es könnte jemand, der die Classiker einer Sprache kennen gelernt hat, sich die etwa ihm fehlenden Regeln, aus eigener Erfahrung eher verschaffen, als die Klassiker zu den Regeln.

Die Bibelkenntniß ward als Selbstzweck des Unterrichts, ihr geistiger Besitz als etwas Positives betrachtet, und man beeilte sich dieses sobald als möglich zu erreichen. Man lernte nicht erst hebräisch um die Bibel zu verstehen, man lernte die Bibel um hebräisch zu verstehen. Man hielt sich nicht lange im Vorhof auf, man ging gleich in das Innerste. Die wichtigsten Regeln der Grammatiker wurden dem Kinde beigebracht — es mag auch Zeiten gegeben haben wo auch dies nicht geschah — und unverweilt gings zur Bibel selbst, wodurch dem Kinde nach und nach der ganze Wortschatz eingeprägt wurde, mit allem was die Bibel sonst noch enthält. Die Bibel ward vorläufig als Vocabularium betrachtet, welches der Schüler, durch vielfältiges Wiederholen, nicht durch eigenes dazu bestimmtes Auswendiglernen, sich eigen machte. Das innere Wesen der Bibel, als geoffenbarte und dargestellte Ausflüsse des göttlichen Willens, blieb erst den reifern Jahren vorbehalten.

Es näherte sich diese Methode einigermaßen der Hamiltonischen. Der Lehrer übersetzte wörtlich die Bibel, und bei etwas Talent und etwas Fleiß, konnte der Schüler nach einer gewissen Zeit, die halbe Bibel in der Ursprache gelesen haben und dadurch in den Stand gesetzt seyn, einen leichten Comentar im Nothfalle selbst zu lesen, und man verschmähete es nicht dem Schüler solche Commentare in Hände zu geben, die sprachlich waren. Hatte der Lehrer nur irgend Kenntnisse von hebräischem Style, so konnte er leicht dem Schüler Anleitung geben, den erlangten Sprachschatz nützlich zu verwenden. Es gab allerdings viele, welche die Bibel sehr genau kannten, ohne dennoch hebräisch schreiben zu können; dies kam theils durch den Mangel an Uebersetzungen her, theils aus Mangel an Darstellungsgabe überhaupt. Zwischen dem Erlernen der Sprache und der Kenntniß der Denkmale selbst lag nichts in der Mitte, und das etwaige Uebersetzen eines Schülers, welches jetzt die Brücke bildet, zwi-

schen dem Studium der Grammatik und des Classikers, war nach der Methode der Juden, nicht Vorbereitung zum Bibelstudium, sondern es ging aus Kenntniß der Bibel hervor, und beurkundete das in sich Aufgenommene und richtig Aufgefaßte des Gelernten. Der Schüler legte dadurch eine Probe seiner Beurtheilungs- und Combinationsgabe ab, welches mehr in das Aesthetische hinüberstreifte. Der Schüler, welcher nach dieser Methode oft in 13 — 14 Jahren die ganze Bibel in der Ursprache wußte, ward beim Uebersetzen auf sich selbst angewiesen, weil es damals noch keine Wörterbücher gab, welche die fremde Wörter in hebräische übersetzten. Genau betrachtet können solche Wörterbücher manchmal mehr schaden als nützen, da man nicht sicher ist ob alle Phrasen — in sofern sie nicht ursprünglich in der Bibel so gebraucht sind — von dem Lexicograph richtig aufgefaßt sind. Der Besitz des ganzen Wortschatzes, durch das Erlernen der Bibel selbst erzielt, ersparte auch manches andere zu lernen, z. B. Archöologie, welche der Schüler schon implicite wußte und deshalb nie als etwas Eignes betrachtet, sondern im Commentar mit einigen Worten abgefertigt wurde.

Zu dieser Methode des Unterrichts trug auch sehr viel die immerwährende Identität des hebräischen Textes bei, d. h., daß der Text selbst nicht durch die Muthmaßungen der Philologen aus seinen Angeln gehoben wurde. Daher konnten selbst solche Stellen, welche verschiedene Auslegungen zuließen und auch wirklich erhielten, beim practischen Gebrauche keine Schwierigkeiten darbiethen; denn entweder die Stelle wurde nach der allgemeinsten Auslegung kommentirt, oder sie wurde instinctmäßig von den Schriftstellern für irgend eine corespondirende Idee gebraucht, und eben so instinctmäßig von dem Leser verstanden. Diese Bewahrung der Identität des Textes, hat ihren Grund in den religiösen Ansichten des Zeitalters über Exegese. Die Bibel wurde als ein göttliches Buch, worin nichts zu ändern ist, betrachtet, durch die Messora längst controllirt, und gegen dieselbe konnte rechtlich kein Exeget die Bibel deuten, oder gar mit deren Worten nach Belieben verfahren. Man nahm die Bibel hin, wie sie den frühern Geschlechtern überliefert wurde, man betrachtete sie als ein ererb-

tes Depositum, welches man wohl benutzen, aber nicht veräußern darf. Man ließ daher alles beim Alten, und suchte Sinn in die Worte hineinzulegen wie sie einmal standen.

Dichter und Prosaisten bedienten sich dieses Styls sowohl in *weltlichen* als *religiösen* Werken; erstere liebten eine Strophe mit einer Bibelstelle zu beendigen, wodurch sich die ganze Fülle des Gedankens auf die Spitze einer epigrammatischen Wendung concentrirte. In vielen religiösen Gedichten ist der geistreiche *Humor* des Ausdrucks mit einer Wärme gepaart, welche außerordentlich ergreifend ist und tief in das Gemüth eindringt. Man könnte den, bei einer andern Gelegenheit, gebrauchten Ausdruck des Talmuds darauf anwenden: „er bohrt sich bis zum Abgrund durch“ (נוקב ויורד עד התהום). Dem Gemüthe werden dadurch Eindrücke zugeführt, die es mit zauberhafter Gewalt erfassen. Bei *weltlichen* Stylisten sind solche Stellen scharfe Pfeilen und bilden ebenfalls den Kern der geistreichsten Einfälle und der glücklichsten Ausdrücke für verschiedene Anschauungen. Der glückliche Gebrauch solcher Stellen entscheidet über den stylistischen Werth eines Schriftstellers, und dieses ist es auch, was das Uebersetzen dieser Gedichte so sehr erschwert; denn der angenehme Duft des Originals verflüchtigt sich in der Uebersetzung.

Die *religiösen* Dichter haben auf ähnliche Weise Gebrauch von der Bibel gemacht. Zuweilen endigen alle Strophen eines Gedichtes mit Bibelstellen von gleichen Schlagwörtern; so z. B. das bekannte Gedicht von *Abraham ben Esra*, anfangend צמאה נפשי לאלהים לאל חי, wo das Ende jedes Verses eine Bibelstelle mit dem Worte חי ist. u. a. m.

Oft werden Bibelstellen in einem figürlichen Sinne gebraucht, wo aber der eigentliche Sinn leicht errathen wird. So gibt es z. B. mehrere Gedichte, die mit dem Worte מלך endigen, worunter viele Stellen sind, die in der Bibel ursprünglich einen andern Sinn im Zusammenhange haben. In neuern Gedichten aber werden diese Stellen gewöhnlich von Gott gebraucht, welcher vorzugsweise *der König* heißt. Die Peitanim stützten sich hier auf den ähnlichen talmudischen Gebrauch dieses Wor-

tes. Es heißt öfters in ihren allegorischen Auslegungen mehrerer Bibelstellen, wo das Wort מלך „König" vorkömmt, „der König ist der König der Welt" (מלך זה מלכו של עולם). Diese Art des Gebrauches findet sich häufig bei den Peitanim; z. B. bei Ben Gabirol in seinem Chether Malchuth (Ehrensäulen S. 16,) u. a. m.

Dieses Schlagwort, und ähnliche andere, stehen in enger Verbindung mit der Idee; welche das Gedicht selbst ausspricht, oder mit dem Tage und mit der Stunde, wofür das Gedicht bestimmt ist; das Auge erkennt hierdurch schon beim bloßen Anblick des Gedichts seinen Inhalt. So gibt es z. B. eigene Gedichte für das Neujahrfest (ראש השנה), worin, wie in den gewöhnlichen Gebeten für diesen Tag, von dem himmlischen Königthum, (מלכות) von der Erinnerung Gottes an seine Geschöpfe (זכרונות), die Rede ist und von den Posaunen (שופרות) wo dann jede Strophe eines solchen Gedichts auch mit den Worten מלך, זכרון, שופר, endigt. Eben so haben manche Abendgebete am Ende einer jeden Strophe eine Bibelstelle mit dem Worte Mincha (מנחה), welches Wort sowohl Geschenk als Abend heißt. Aehnliche Gebete finden sich für andere Festtage, die ebenfalls am Ende jeder Strophe Bibelverse haben, die mit dem Inhalte des Gebetes etwas Gemeinschaftliches haben. So endigen z. B. manche Piutim für den zweiten Tag des Laubhüttenfestes (שמיני עצרת) mit dem Worte מים, weil an diesem Tage um Regen gebetet wird. Im allegorischen Sinn werden öfters, sowohl einzelne Worte als Eigennamen gebraucht, deren Doppeltsinn auf eine geistreiche Weise benutzt wird. Einzelne Peitanim, besonders aus der deutsch-französischen Schule, haben sich auch in ihren Piutim Anspielungen auf Talmudstellen erlaubt, und zwar zum Verdruß vieler Leser, denen der Talmud minder geläufig als die Bibel ist. Die Peitanim genannter Schule bewegten sich ganz im Talmud, so daß die Anwendung desselben sich ihnen von selbst darbot. Bei ältern spanischen Peitanim kommen solche Anspielungen gar nicht vor; erst nachdem das Talent und der Geschmack verschwunden war, tauchte auch bei denselben Aehnliches auf, aber dennoch sehr selten.

Weltliche Stylisten haben ebenfalls bei jeder Gelegenheit, sowohl in Prosa als in Versen, Gebrauch von solchen eingeflochtenen Bibelstellen gemacht, und ein besonderes Talent darin entwickelt. Auch hierin waren die ältern spanischen Schriftsteller Meister.

Von prosaischen Schriftstellern sind hier vorzugsweise, Alcharisi, Jehuda ben Schabathai Hallevi, welcher mit dem Verfasser des Cusari nicht zu verwechseln ist, Kalonimus ben Kalonimus, Jedaja Bedraschi und Imanuel aus Fermo, zu nennen. Sie sind der Glanzpunkt der geistreichen neuhebräischen Prosa; sie sprudeln über von Geist, Witz und Humor, und sind sowohl als nachahmungswürdige Muster für den Gebrauch des Musivstyls, als für die Kenntniß des damaligen Culturzustandes im Allgemeinen, nicht genug zu empfehlen. Bei allen genannten Schriftstellern wird die Antithese sehr kunstreich gebraucht, deren Anwendung durch den Musivstyl sehr erleichtert wird. Jede Idee bekommt dadurch, selbst wenn sie allgemein ausgesprochen ist, sprachlich wenigstens eine concrete Begränztheit.

Weltliche Dichter haben ebenfalls zu Ende der Strophe gern eine Bibelstelle angebracht, wodurch dieselbe einen epigrammatischen Fall erhält. Die besten Gedichte des Alcharisi und Imanuel verdanken sehr viel diesem Umstande. Manche dieser Epigramme haben einen parodirenden Character. Das Anwenden der Bibelstellen in Prosa und Versen scherzhaften Inhalts hatte bei den ältern Schriftstellern nichts Verfängliches. Manche dieser Gedichte haben auch eine talmudische Stelle als Pointe, wo zuweilen der Doppelsinn der Worte sehr viel beiträgt das Piquante zu erhöhen (Vergl. z. B. Moses ben Esra S. 27 in der Anmerkung).

---

44. Geschichtliches über den Musivstyl

Es ist bereits am Anfang dieses Abschnittes bemerkt worden, daß der Musivstyl keinen hebräischen Kunstausdruck hat; Alcharisi war vielleicht der erste, welcher diese Art des Aus-

drucks zum Lobe eines Dichters erwähnt. Er sagt von Isaak ben Ruben, bei Gelegenheit der Erwähnung seiner Asharoth, „er hat Bibelverse ihnen angeschmiegt — als hätte der heilige Geist sie zusammengefügt.“

וישׂם בפסוקים דבקים, וכאלו הם ברוח הקדש הקקים (תחכמוני שער ג׳).

Damals war es auch Sitte, daß wie bei uns die Improvisitoren Endreime, die hebräischen Dichter sich gegenseitig Bibelstellen aufgaben, welche das Ende des Verses bilden mußten. Alcharisi hat uns dieses (Tachkemoni Capitel 9) mitgetheilt, und dieses ganze Capitel ist eine Verherrlichung des Cheber Hakeni — des Helden des Tachkemoni. Dreißig Dichter sammelten sich um denselben, von denen jeder ein Bibelvers aufgab, den derselbe zum größten Erstaunen und zur vollsten Zufriedenheit der Gesellschaft als Endstrophe künstlich anwendete. Auch Imanuel ahmte dies nach. Aus seinem Machberoth (Cap. 6) ist ersichtlich, daß auch in Italien diese Sitte herrschte und daß man ebenfalls großen Werth darauf legte. Imanuel selbst war der Repräsentant dieser Periode. Mehr als 300 Fragen des verschiedenartigsten Inhalts, ernster und komischer Natur, wurden zur Beantwortung aufgegeben, die alle, nach dem Wunsche der Gesellschaft, mit einer Bibelstelle beantwortet werden mußten. Manche dieser Fragen sind ganz ohne Sinn, und nur die Antwort hebt sie ein wenig. Manche der Antworten sind ebenfalls werthlos, viele sehr geistreich, einige gerade kein Muster der Decenz. Es ist das ganze Capitel eine Art von Frag- und Antwortspiel.

Die Liebe zu dieser Ausdrucksweise nahm sehr spät ab; aber das Talent, sie geistreich zu handhaben, verschwand viel früher. Die spätern spanischen Schriftsteller verlernten den Styl ihrer Vorgänger, und seit dem 14ten Jahrhundert lebte kein bedeutender Stylist, welcher es mit den ältern hätte aufnehmen können, obwohl es an einzelne geistreiche Productionen nicht fehlte; z. B. das Mischle Efer (משלי אסף) von einem Ungenannten, welches auch unter dem Namen Meliza Lemaskil מליצה למשכיל bekannt ist. Weltliche Poesien kamen gar nicht mehr zum

Vorschein, höchstens einige Epigramme und Gelegenheitsgedichte, und die religiöse Poesie hatte, außer Israel Nagaro, keinen bedeutenden Namen aufzuweisen. Der ganze Character der Literatur änderte sich im 14ten Jahrhundert, und viel Fremdartiges ward in ihr aufgenommen; es ist dies sowohl in der Exegese als in der Philosophie sehr merklich. Eine der Hauptursachen des Verfalls der Literatur bei den spanischen Juden, ist das Abnehmen derselben bei den Mauern in Spanien.

Seit der Vertreibung der Juden aus Spanien, im Jahr 1492, floh der schöne Geist der Poesie, welcher sie bis jetzt ausgezeichnet hat, auf immer von ihnen. Sie hatten wohl gelehrte Männer von Verdienst, welche nützliche Werke, in verschiedenen Fächern schrieben, diese waren aber bloß brauchbare Handbücher, wo das Ältere benutzt, gesammelt und geordnet wurde, die Productionskraft hingegen war verschwunden. Es lebten zwar Stylisten und Versificatoren, aber sie ahmten bloß äußern Zufälligkeiten nach, das belebende Princip — das Talent — fehlte gänzlich. Und so verschwand auch der Gebrauch des Musivstyls, in dem Sinne der ältern Schriftsteller, z. B. eines ben Gabirol und Bedraschi, beinahe gänzlich, und was darnach auftauchte diente nur als Beweis, daß Talent und Geist verschwunden sind. Gezwungene Verdrehungen von Bibelstellen und allzuhäufiges Einflechten von Talmudstellen, war alles was man jetzt unter Musivstyl verstand. Unter den spätern Deutschen ist R. David Oppenheim, der ehemalige Besitzer der nach ihm benannten Bibliothek, als Muster des Ungeschmacks zu nennen. Die Documente seiner Stylistik sind zerstreut in Vorreden und Gutachten, (הסכמות) welche er schrieb. Da wimmelt es allenthalben von ineinander geflochtenen Talmudstellen, ohne Inhalt, ohne Geist und ohne Zusammenhang. Dem Bibelkundigen nützte zu deren Verständlichkeit der erlangte Wortschatz der Bibel nichts, und nur der im Talmud Bewanderte vermag sich aus dem Dornengebüsch des Sprachwirrwars heraus zu arbeiten. Azulai scheint dies für etwas schönes gehalten zu haben, er nennt ihn: „einen großen Stylisten, eine zusammengefügte Kette von Talmudstellen" (מליץ גדול שלשלת גדולה מלשון תלמוד).

Moses Chaim Luzzato der Verfasser des לישרים תהלה, welcher in der spätern Zeit, als Restaurateur des neuhebräischen Styles, betrachtet werden muß, und welcher sich auch durch sein לשון למודים Verdienste um die Theorie der Stylistik erworben hat, hat den Musivstyl aus seinen Werken verbannt, und hält sich bloß an den biblischen Parallelismus, den er mit erstaunlicher Fertigkeit handhabte. *Italiänische* Dichter, seine Zeitgenossen und Nachfolger, ahmten ihm hierin nach. Ueberhaupt ward damals die Abnahme des arabischen Einflußes merklich. Die moderne Einflüsse machten sich geltend, sowohl im Ausdruck als in der Form. Das Sonnet, welches früher bei den Italiänern z. B. bei *Imanuel*, sehr sparsam gebraucht wurde, ward jetzt beinahe die allgemeine beliebteste Form. Der berühmte Verfasser des שירי תפארת, der correcteste Schriftsteller der Neuzeit, an den sich die neue poetische Stylistik lehnt, folgte in seinen Gedichten ebenfalls Luzzato, und machte beinahe gar keinen Gebrauch von dem Musivstyl, der auch jetzt nur in der Prosa üblich ist, und auch da nicht so oft wie früher.

Die Urtheile spätern Gelehrten über den Gebrauch des Musivstyls sind sehr verschieden, manche haben ihn sehr gelobt, andere wieder sehr getadelt. Die Wahrheit liegt in der Mitte.

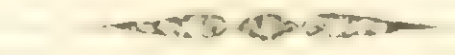
Moses ben Chawiv, in seinem schätzbaren Werkchen *Darke Noam*, ist der Lobredner dieses Styls. Er hält das Einflechten von Bibelstellen im wörtlichen und figürlichen Sinne, für einen Vorzug der hebräischen Sprache, welches keine andere nachahmen kann. Der durch seine Gelehrsamkeit berühmte *Joseph del Medigo*, läßt sich in seinem Buche *Nobloth Chochmah* tadelnd darüber aus, wobei das Merkwürdigste ist, daß sein Urtheil ebenfalls so ziemlich im Musivstyl abgefaßt ist. „Ich sah — so lauten seine Worte — ein sehr schlimmes Uebel bei den Schriftstellern meiner Nation. Sie schreiben nicht so verständlich wie die Schriftsteller anderer Nationen, deren Werke man versteht, sobald man ihre Sprache kennt, und die man leicht in eine andere Sprache übersetzen kann. Die jüdischen Schriftsteller theilen sich in 2 Klassen; die eine vermischt Bibel- und Talmudsprache unter einander. Wer es hört, dem klingen die

Ohren, und selbst der Anblick schon ist fremdartig. Die andere, welche sich mit ihrer Eleganz brüstet, spricht in prophetisch dunkeln Worten, verdreht die Bibelstellen, schiebt den Worten fremde Bedeutungen unter, durch und durch punktirt, so daß ihre Productionen trotz der größten Mühe, für eine andere Sprache unübersetzbar bleiben, als wären diese Werke für Juden allein geschrieben. Es haben daher jüdische Schriftsteller so wenig Geltung bei andern Völkern." —

Es versteht sich von selbst, daß dieses Urtheil — welches seines Musivstyls halber ebenfalls nicht wörtlich, sondern nur dem Inhalt nach zu übersetzen ist — nur in Beziehung auf die, von uns erwähnten Productionen späterer Schriftsteller seine Richtigkeit hat. Männer wie Bidraschi, Imanuel und Kolonimus können nicht darunter begriffen sein.

Samuel Arkewolti in seinem Buche Arugoth habosem (Ed. Venedig 1504 S. 96) spricht auch von diesem Style, und warnt, daß man sich der Bibelstellen nicht zu profanen Zwecken bedienen solle (er mochte hier Imanuel im Sinne gehabt haben); daß man ferner den Bibelstellen, beim Gebrauch derselben, nicht Zwang anthun soll, sie so weit als möglich nur ihrem einfachen Wortsinn nach und in gehörigen Zusammenhang mit seinen eignen Gedanken gebrauchen solle. Er empfiehlt ferner sich vor Sprachmengerei in Acht zu nehmen, und chaldäische Ausdrücke entfernt zu halten; übrigens erlaubt er dennoch einige talmudische Stellen mit Maaß einzuflechten, denn auch dieses gereiche nach seiner Meinung dem Style zur Zierde.

Der bereits erwähnte Moses Chaim Luzzato hat, am Ende seines Buches Leschon Limudim, einige belehrende Worte, mit großer Klarheit, über diesen Gegenstand gesprochen, ohne ein Urtheil über den Werth oder Unwerth dieses Styls zu fällen.



Noten und Belege.

(1) Zu Seite 1, Zeile 6.

כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא. (ברכו' דף ד'.)

(2) Ebendaselbst.

Das Sündenbekenntniß des Hohenpriesters lautet.

אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי אנא השם כפר נא לעוונו' ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ככתוב בתורת משה עבדך כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. (יומא דף ל"ה.)

(3) Zu Seite 2.

וכך היתה תפלתו של כ"ג בצאתו בשלום מן הקדש:

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא תצא עלינו גלות לא ביום זה ולא בשנה הזאת ואם יצאה עלינו גלות ביום זה או בשנה זאת תהי גלותינו למקום של תורה. יהי רצון שלא תצא עלינו חסרון ואם יצא עלינו חסרון יהי חסרוננו בחסרון של מצות שתהא השנה הזאת שחונה וגו'. (ירושלמי יומא פרק ה' הלכה ב'.)

(4) Seite 3, zu Ende. Minim.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Wort מינים das zusammengezogen מיאנים (Widerspenstige) ist, es heißt מאנים לשמוע דבר ה'. Im jerusalemischen Talmud (Traktat Sabath Abschnitt 16) ist wirklich die Rede von ספרי מאנים שמטילין איבה בין ישראל ובין אביהם שבשמים. Vergl. eine andere Erklärung dieses Wortes in Aruch Artikel מן Nro. 5. Vergl. auch Geiger in Kerem Chemed Th. 5, S. 102. f. f. und Jost Annalen 1841, S. 45.

(5) Zu Seite 5.

ר' אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום. ר' אבוהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום. (ירושלמי ברכות פרק ד'.)

Andere Stellen im babylonischen Talmud stehen mit der angeführten in enger Verbindung z. B. העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. (ברכות כ"ט ע"ב.), welches im Talmud das. mit den Worten erklärt wird:

רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו כל שאינו יכול לחדש בה דבר.

(6) Zu Seite 5.

Wir geben hier einige Gebete der Talmudisten zur Probe.

בשחר צריך אדם לומר: מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה — במנחה וגו' מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך תזכני לראות במערב — בערב צ"ל יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שהייתי באפלה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפלה לאורה. (ירושלמי ברכות דף י"ג ע"ב.)

ר' נחוניה בן הקנה היה מתפלל וגו' בכניסתו וגו' יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפדו כנגדי שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא. וביציאתו מה אומר, מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי בבתי טרטיאות וקרקסיות שאני עמל והן עמלים אני שקד והן שוקדין אני עמל לירש גן עדן והן עמלין לבאר שחת וגו'. (דף ט"ו ע"א.)

(Im babylonischen Talmud Berachoth 28 ist dieses Gebet den Worten nach ganz anders.)

ר' פדת בשם ר' יעקב בר אידי ר' אלעזר היה מתפלל ג' תפלות לאחר תפלתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא תעלה שנאתנו על לב אדם ולא שנאת אדם תעלה על לבנו ולא תעלה קנאתנו על לב אדם ולא קנאת אדם תעלה על לבנו ותהיה תורתך מלאכתינו כל ימי חיינו ויהיו דברינו תחנונים לפניך.

ר' חייא בר אבא מוסיף ויתייחד לבבינו ליראה את שמך ותרחיקנו מכל מה ששנאת ותקרבנו לכל מה שאהבת ותעשה עמנו צדקה למען שמך. (שם.)

דבית ר' ינאי אמרי הנוער משנתו צ"ל ברוך אתה ה' מחיה המתים. רבוני חטאתי לך יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתתן לי לב טוב חלק טוב חבר טוב שם טוב עין טובה ונפש טוב ונפש שפלה רוח נמוכה. אל יתחלל שמך בנו ואל תעשנו שיחה בפי כל הבריות ואל תהי אחריתנו להכרית ולא תקותנו למפח נפש ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם ואל תמסור מזונותינו בידי בשר ודם שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה ותן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך במהרה. (שם.)

ר' חייא בר ווא מצלי יהי רצון מ"ד א' וא"א שתתן בלבבנו לעשות תשובה שלימה לפניך שלא נבוש מאבותינו לעולם הבא. (שם.)

ר' תנחום בר אסכול סטיקי מצלי יר"מ ד' או"א שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מלבינו שכך בראתנו לעשות רצונך את חפץ ואנו חפצים ומי מעכב שאור שבעיסה גלוי וידוע לפניך שאין בנו כח לעמוד בו אלא יר"מ ד' או"א שתשביתהו מעלינו ותכניעהו ונעשה רצונך כרצוננו בלבב שלם. (שם.)

ר' יוחנן היו מצלי יר"מ ד' א"ל ו' א' שתשכון בפורינו אהבה ואחוה שלום ורעות ותצליח סופינו אחרית ותקוה ותרבה גבולנו בתלמידים ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו לב טוב וחבר טוב ונשכים ונמצא ייחול לבבנו ותבוא לפניך קורת נפשנו לטובה. (שם.)

(Dieses Gebet befindet sich im babylonischen Talmud Berachoth 15 und ist ר' אלעזר zugeschrieben.)

(7) Zu Seite 8.

א"ר בא בר ממל אילו היה מי שיומנה עמי וגו' והתרתי שיהיו עושין מלאכה בחולו של מועד וגו' כלום אסרו לעשות מלאכה בחה"מ אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגיעין בתור' ואינון אכלין ושתין ופחזין. (ירושלמי מ"ק פ' ב' הלכה ג'.)

Hiernach ist die Uebersetzung im Texte zu berichtigen, wo es statt „Festtage" heißen muß „halbe Festtage." Die Uebersetzung im Texte wurde nach einem unvollkommenen Citat im romanischen Sidur gemacht.

Folgende Stelle ist ein Seitenstück zu der angeführten:

אימוה דר"ש בן יוחאי כדהוי משתעיא מותר מלין בשבתא הוה אמר לה שבתא היא והות שתקא. (ויקרא רבה פרשה ל"ד.)

(8) Zu Seite 9.

Israel Negara's Worte lauten in der Ursprache:

פי דוברי שקר ודוכבים שירי עגבים יסכר ושירי אהבים לא יעלו על לבם ועל לב שכלם לעולם בראותם השירים אשר לשלמה מלך שהשלום שלו איש על דגלו ישירו תהלתו ואליו יעריבו בדברי נועם הקוטפים מלוח לבם שיח כגוזים והנייכם הנה ישישו בשמחה ויתמכו מטה עז מקל תפארה כי חזקה על כל איש ואיש לא שביק התירא ואכל אסורא ובפרט בהיות הנגונים בלתי משתנים לא יוכל להנקש בלשון עם זר לפת ולמותק ויניחו מלבקש ד' ולומר דברי' המצודקים אשר ערכתי כשלחן ערוך לפניהם נזכרים ונעשים בזמניהם ובמועדיהם אין בהם נפתל ועקש בצדק כל אמרי פי. —

In seinem gereimten Vorworte zu dem Semiroth Israel heißt es ebenfalls:

לשון זר שנאתי. ושירם בחלתי. כבדים הם אתי. כמשא על כתפי.
ובחרתי שירה. למרבה המשרה. ושחר אעירה. ואף אם דל אלפי.
ברית קדש אקים. ובעלתי חקים. לשונות כל חושקים. אשר חמדו יופי.

(9) Zu Seite 10.

ובתשובות הגאונים עם הארץ שקולו ערב והעם חפצים בו ות"ח ואין קולו ערב איזה מהם קודם והשיבו דת"ח קודם כי הוא יודע מה מדבר. — (מרדכי חולין פרק א'.)

Rabenu Ascher sagt:

אבל נתרעמתי כי חזני הארץ הזאת (ספרד) הם להנאתם לשמיע קול ערב ואפילו הוא רשע גמור אין חוששין רק שיהי נעים זמירות והקב"ה אומר נתנה עלי בקולה וגו' (תשובות הרא"ש כלל ד' סימן כ"ב)

(10) Seite 10 zu Ende.

אמרו לר"ג לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר ש"ץ תפלתו אמר להם ר"ג לדבריכם למה ש"ץ יורד לפני תיבה א"ל כדי להוציא את שאינו בקי (ר"ה דף ל"ד).

(11) Zu Seite 11.

שאלה. מי שתפס ספר של תחנונים או של תפלות ונשבע בה השבועה יש לה התרה או לא? תשובה. השבועה הזאת כשבועה בנקיטת ספר תורה ואין לה הפרה לעולם.

Das Ganze befindet sich auch in den Responsen des Mair bar Baruch No. 120 ohne Angabe der Quelle.

(12) Zu Seite 12.

Bechai's Worte lauten:

וכן נאמר בכל מי שמכוין בתפלות מהמתפללים בצבור ובעלי החזן בפיוטים החדשים למצוא חן בעיני אדם מבלעדי האל יתברך שאינו מקובלת אצל הבורא (שער יחוד המעשה פרק ה').

(13) Zu Seite 13.

והיו בטראנא ובארא ונאפולים אנשים חשובים יותר בידיעה ובפרט מליצים ומשוררים לא נמצא כמותם בארץ לבד מאנשי פרובינצא אשר גברו בזה (שבט יהודה. אמשטרדם תק"ט דף כ"ג).

(14) Zu Seite 16.

In unsern Ehrensäulen S. 2 haben wir bemerkt daß die Mischle Schualim משלי שועלים eigentlich aesopische Fabeln sind. Wir haben auch daselbst eine Erklärung der Mischle Cobsim משלי כובסים gegeben. Der berühmte Talmudist Herr Ahron Fuld in Frankfurt am Main machte uns auf folgende Stelle des Rabenu Nissim aufmerksam.

ואמרו בהגדה: אם יעלה חמור לסולם תמצא דעה בכובסין. אם ידור נדי עם כיור תדיר כלה עם חמותה. אם תמצא עורב לבן תמצא כשרה בנשים. (חידושי ר"ן על חולין זאלצבאך דף ק"ד).

Aus dieser Stelle würde hervorgehen, daß man sich unter משלי כובסים etwa schnurrige Geschichtchen nach Art der Lalleburger zu denken hätte.

(15) Zu Seite 33.

הזכרתי לכתוב קודם מענני התשובה לפי שאותן מעמדות שאנו קורין ימי תחנונין שלפני ר"ה יתחילין בני אדם לשוב לאל בנים (תניא דף ק"א ע"ב).

Bei Josua Eben Schoaib heißts:

ונהגו תחלה לישב כשאומרין פסוקי דרחמי ורחמים ואח"כ עומדים כשמתחילים הסליחות (דרשות דף פ"ח ע"ב).

Im Tractat Sofrim (Abschnitt 13, Halacha 10) werden schon gewisse Gebete erwähnt, die theils sitzend theils stehend recitirt wurden und die Observanz war in den Ländern verschieden. Es heißt daselbst von den Segensprüchen nach der Haftora:

זה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב שבני מזרח עונין אותה בישיבה ובני מערב בעמידה וגו'.

(16) Zu Seite 37. Schalmonith.

Herr H. J. Michael in Hamburg theilte uns mit, daß der berühmte R. Jakob Emden diese Ansicht bereits aufstellte. Wir fügen noch hinzu, daß in dem Hamb. Cod. No. 17 zuweilen der Ausdruck פזמון שלמונית, סליחה שלמונית sich findet woraus die adjective Bedeutung des Wortes hervorgeht. Etwas Aehnliches findet sich in einem andern Cod. derselben Bibl. No. 240, wo ein Piut überschrieben ist קרובה שמעונית זיוונית חננית d. h. Keroba von Simon glänzend und anmuthig.

Herr Rappoport theilte uns vor Jahren seine Meinung mit, daß שלמונית das italienische Salmo sei. Unser Freund Herr K......m ist der Ansicht, daß der Name von dem hebräischen Worte שלם (vollkommen) herstamme, weil nämlich alle Gedichte, welche diesen Titel führen vierzeilig sind und gewöhnlich zwei und dreizeilige (שניה ושלישיה) ihnen vorhergehen.

(17) Zu Seite 38. Pismon.

באור מלת פיוט עקרה מלשון שירה מלשון יון שקורין למשורר פייטנא וכן מלת פזמון הוא הדבר שחוזרין לאמרו פעמים רבות וזה שבעלי לשון זה קוראים את האיש החוזר לשנות פעם אחר פעם וחוזר על הדבר פעמים רבות **פוסאנא** וכן הפזמון להיותו לעולם סיבב וחוזר על כל בית ובית מבתי השיר קראוהו פזמון.

ואמנם קוקלר אמרו שהוא נגזר מענין הסבוב והוא נופל על כל הדברים הסובבים לעולם וע"כ השירים שיש להם סיבוב לתנועות סובבת ישמרו סיבובם קראו אותם קיקלארא. (שו"ת ר' יוסף ן' מיגש שלוניק תקנ"א סי' כ"ד.)

Herr L. Rosenthal in Hannover machte uns auf diese Stelle aufmerksam.

(18) Zu Seite 44.

Eben Schoaib's Worte lauten:

והנה עשרת הדברים אבות לכל אלו הג' חלקים וכלם נכללו בהם וכל התרי"ג מצות יוצאות מהם. וכבר חברו הגדולים אזהרות ובררו: האיך יוצאין כל המצות מהן.

(19) Ebendaselbst.

Die Asharoth des Salomo ben Gabirol, welche mit den Worten שמור לבי מענה beginnen, sind in allen portugiesischen Ritualien abgedruckt. Schon zu Abudrhams Zeiten waren diese Asharoth allgemein üblich. Es heißt bei ihm

ונוהגין בכל המקומות לקרות בב' ימים של שבועות אזהרות החכם ר' שלמ' בן גבירול שעשה על מנין המצות. ביום א' קורין מצות עשה ובשני לא תעשה ורוב שלוחי צבור אומרין אותה כשחוזרין תפלת מוסף כשמגיעין על ידי משה עבדך. וכן כתוב בסדר ר' עמרם ורבינו סעדיה. (הלכות שבועות.)

Aus den lezten Worten geht hervor daß schon vor Amram Gaon solche Asharoth existirten. Salomo ben Gabirol schrieb auch eine Einleitung zu seinen Asharoth, welche der gelehrte S. D. Luzzato im 2ten Jahrgang des Zion S. 145 bekannt machte. Im gewöhnlichen portugiesischen Machsor befindet sich eine Einleitung dazu von David ben Bakoda.

Die Asharoth des Isaak ben Ruben sind in Livorno und Amsterdam gedruckt und sind sehr selten. Sie beginnen mit den Worten אי זה מקום בינה. Eine Einleitung (רשות), anfangend עלה משה לראש הר סיני, geht voran, worauf ein Pismon folgt, beginnend יום זה הידיד לבן שריד. Die Asharoth desselben haben sich in Algier und dessen Umgegend heimisch gemacht und werden daselbst recitirt. Sie sind von Moses Mueti und Jacob Hagis comentirt, welche Comentarien uns aber nie zu Gesicht gekommen sind.

Die Asharoth des Moses ben Nachman kennen wir nur aus dem Citat Asulai's (Waad lachachamim S. 10 § 19). Eben so die Ashorth des Josua Benvenisti (Schem hogdolim Th. 2. S. 3).

Isaak Kimchi's Asharoth befinden sich im Machsor von Avignon, in welcher Stadt sie auch recitirt werden. Die Asharoth des Elias Hedni, welche in dem Oppenh. Catal. (No. 253 8°.) אזהרות של אנשי הודו heißen, sind in Amsterdam 1688 erschienen und werden in der Synagoge zu Cochin recitirt. Gesehen haben wir bis jezt diese Asharoth nicht.

Die Asharoth des Menachem Tamar, (anfangend משיך נא חסדך), des Menachem Egusi (anfangend כאלהים מאד נעלה אשאלה) und des Elias Bilbi (anfangend קרב משכיל תשביע בני אמרוה), befinden sich sämmtlich im romanischen Sidur. Die des erstgenannten befinden sich auch in Leyden handschriftlich; die des zweiten sind nach der Ordnung des Maimonidischen Werkes Jad hachsaka aufgezählt und der Verfasser nannte sie, auf seinen Namen anspielend, פרח בן אגוז „Blüthe des Nußgartens".

Die Asharoth des R. Elias dem Alten ר' אליה הזקן, anfangend אבת יהגה חבי, befinden sich bei De Rossi (No. 325, 751) und in der Opph. Bib. Sie sind sehr selten. Die Verfasser der andern Stücke dieser Art im deutschen Ritual, nämlich אזהרת ראשית und אהה הנחלת sind nicht bekannt. In Cod. heb. Bibl. Hamb. Nro. 240. ist ersteres mit den Worten אזהרות דרבנן und lezteres mit אזהרית דכתיבתא קדישא דרבנין דבני מתיבתא דפומבדיתא überschrieben.

(20) Zu Seite 47.

Außer diesen liturgischen Stücken giebts noch einige andere, welche unseres Wissens nie zu einem liturgischen Gebrauch bestimmt waren. Dahin gehören die Asharoth von Josua Ben-

venisti, welche Asulai (Schem Hagdolim Th. 2 S. 3) erwähnt; ferner die unter dem Titel שש שערים (6 Pforten) von Salomo Sasportas (Amsterdam 1627 8°). Diese Asharoth sind nur eine Spielerei und durch die allzugroße Kürze ganz unverständlich.

Auch Gerschom Chefez ein talentvoller Jüngling der an. 1700, im 17 Jahre seines Lebens starb, verfertigte Asharoth, welche in der ersten Ausgabe seines יד חרוזים abgedruckt sind. Dieselben sind nach Maimonides Jad Chasaka geordnet, und sind nicht übel. In der 2ten Ausgabe des Jad Charusim fehlen diese Asharoth und einige andere Piecen.

Auch der berühmte R. Jonathan Eibeschitz versificirte die 613 Gebote in 4 zeiligen Versen. Es erschien in einem eignen Werkchen Prag 1760 8° und ist ohne Werth. Der Letzte welcher ein solches Werk schrieb war Chaim Hirsch Berlin. Sein Werk führt den Titel מעין החכמה, Rödelheim 1804 4°, (die Quelle der Weisheit) und ist mit einem ausführlichen talmudisch gelehrten Comentar versehen. Das Werk hat zwar keinen poetischen Werth, ist aber dennoch in vielen Beziehungen sehr beachtenswerth.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben daß zu verschiedenen Zeiten ganze talmudische Tractate versificirt wurden, deren nähere Betrachtung einer künftigen Geschichte der Methodologie des Talmudstudiums anheimfallen wird. Der letzte Gaon — R. Hai — war der erste welcher ein solches Werk verfaßte. Er wählte sich die Lehre vom Eide und dem Processe zu seinem Thema (Schem Hagdolim Ausgabe 1798 Th. 1 S. 83 No. 2). Schem Tob Palkeira versificirte den Tractat Cholin. (Mewakesch (der Suchende) S. 7 b.) Moses ben Chawiv erzählt in seinem Buche Darke Noam, daß er diesen Tractat versificirt gesehen, habe aber den Namen des Autors vergessen; vielleicht war dies dieselbe des Palkeira. Mordechai ben Hillel versificirte die Schlachtgesetze הלכות שחיטה, welches Werk nach Sabatei in Venedig gedruckt seyn soll.

R. Simon ben Samuel Jeruschalmi unternahm gar alle Gesetze bis in ihre kleinsten Details zu versificiren. Das Buch heißt יריעות עזים (Decken aus Ziegenhaar) Venedig 1525 4°. Unter dem Titel אפי רברבי sind die Cerimonialgesetze, welche in dem Jore Dea enthalten sind, ebenfalls versificirt (Asualai Waad lachachamim S. 4 No. 47).

(21) Zu Seite 48.

Es scheint aus einer Stelle in Joma selbst hervorzugehen, daß zu den Zeiten des Talmuds schon Seder Awoda üblich war. Es heißt daselbst (S. 56.):

האי דנחית קמיה דרבא אמר יצא והניחו על כן שני שבהיכל נטל דם הפר והניח דם השעיר אמר ליה חדא כרבנן וחדא כר' יהודה וגו'.

Der berühmte Talmudist Herr Aron Fulda in Frankfurt a. M. theilte mir seine Vermuthung mit, daß der hallachische Theil des אתה כוננת von Jose ben Jose, vielleicht mit der im Talmud angeführten Seder Awoda identisch sein könnte. Jedenfalls aber ist die Einleitung zu אתה כוננת nicht aus der talmudischen Zeit. Aus Orchoth Chaim gehört folgende Stelle hierher:

וא"כ מתחיל החזן לומר סדר היום מן העבודה שהיה עושה כ"ג ביוה"כ וכן מנהג כל ישראל וכן היה מנהגן של רז"ל אחר החרבן כ"כ בעל העטור ז"ל (אורחות חיים הלכות מוסף יוה"כ דף ק"ז.)

(22) Zu Seite 49.

Die Seder Awoda des Joseph ben Awitor befindet sich im Machsor von Montpellier (bei Herrn H. J. Michael in Hamburg) und beginnt mit den Worten: אבואה ברשיון מהללי

Die des Isaak ben Giath befindet sich (ebenfalls im Besitz desselben) im Machsor von Tripolis, anfangend אבין לתהלות פניך. Die von Salomo dem Babylonier befindet sich im romanischen Sidur, anfangend אדרת תלבושת, wornach Ehrensäulen S. 23 Nro. 42 zu berichtigen ist. Die des R. Jochanan befindet sich im italienischen Machsor, mit den Worten anfangend אזכר סלה לשם פה לאדם.

(23) Zu Seite 50.

Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Anfangsbuchstaben des Stückes ובכן נהדר, in dem gewöhnlichen portugiesischen Machsor, die Worte אני יוסף בן יצחק geben, nur ein einziger Buchstabe fehlt. Wer der Verfasser ist, ist nicht anzugeben. Joseph ben Awitor dessen Vater ebenfalls Isak hieß, hat in seinem Seder Awoda ein andres Stück dieses Inhalts.

(24) Zu Seite 50. Seder Tamid.

Von Mair ben Isaak ist das im deutschen Ritual befindliche תפלה תקח הנה תבחר. Von Rabenu Efraim gehört ר' שומרי לביתך נאורה (Bibl. Hamb. No. 15); es ist aber nicht zu bestimmen, ob es dem R. Efraim aus Regensburg oder aus Bonn gehört. Ebendas. befindet sich auch בהר לך עליון von Baruch ben Samuel. Das Gedicht von David ben Kolonymus beginnt דברך האמן למקדיש שמם (in Cod. heb. Bibl. Hamb. No. 59.) Von Nathanael aus Chinon befindet sich der Seder Tamid bei De Rossi No. 963. Der Anfang ist nicht angegeben. Gelegentlich mag hier bemerkt werden, daß das סדר מערכת של ר' אליה הזקן, welches sich in der Uffenbachischen und der Oppenheimischen Bibliothek befindet, bloß eine Sammlung von Bibelstellen, nach Art des מעמדות ohne die geringste stylistische Zuthat ist. Es befindet

sich im Cod. Hamb. 182 a.). Wir haben es nachher auch in Karlsruhe bei Herrn Jacob Weil in einem handschriftlichen Machsor gefunden, welches im Jahr 1308 geschrieben ist. —

(25) Zu Seite 55.

Die Stelle des Moses Abudienti kennen wir nur aus dem Citat des Jakob Babani (ר' יעקב באבאני), in seinem Buche ישרש יעקב (Nürenberg 1768 S. 22). Seine Worte lauten:

והמשורר ר' משה בן גדעון אבודיענטי ז"ל בסוף ספר הדקדוק אשר חבר בלשון ספרד אמר שהבית האחרון של פזמון יגדל אלהים חי אינו מהמחבר ומי שהוסיפו לא היה בקי במלאכת השירים כי עות המשקל ואלו תקנו באופן זה „אלו י"ג עקרים הן הן יסוד דת אל" לא נודעה התוספת.

Diese letzte Strophe, wovon die Rede hier ist, befindet sich nur im span. Ritual und lautet:

אלה שלש עשרה הם עקרים. יסוד תורת משה ונבואתו.

Im deutschen Ritual fehlt sie.

(26) Ebendaselbst.

Folgende Stelle gehört hierher:

.... והביא לראיה שמצא במנהגי האר"י ז"ל תלמיד הכותב זצ"ל גם מורי לא היה חפץ בשום פזמון או פיוט מאותם שחברו האחרונים רק מן הראשונים כמו תפלת ר' עקיבה ר' ישמעאל ור' אלעזר בן ערך ור' אליעזר הקליר· שהוא העיד עליו שהיה לו איזה התיחסות עם ר' אלעזר בר שמעון והטעם לכי שנתקנו על דרך האמת אך לא אחרונים שלא ידעו דרך הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בסדר דבורם בלי ידיעה כלל ועקר ולא היה אומרם כלל ובפרט יגדל אלהים חי ווידוי אשמנו באומר ובפעל וכל שאר ווידויים דרבינו נסים וארדוטיאל וכיוצא לא היה רוצה לאומרם כלל. — (הקדמה לספר כנף רננים.) מר' יוסף ידידיה קרמי וויניציא 4° 1626.)

Das Alter des יגדל und des ארון עולם wissen wir nicht anzugeben. In verschiedenen Handschriften der Hamburger Bibliothek fehlen gerade die ersten Blätter. In einem Machsor Manusc. auf der großherzoglichen Bibliothek in Karlsruhe, welches im Jahr 1336 geschrieben ist, findet sich das ארון עולם aber nicht das יגדל. Es scheint, daß zu den Zeiten des Jakob Levi (מה"ריל) es auch Gedichte ähnlichen Inhalts in deutscher Sprache gegeben hat, wie aus folgender Stelle erhellt, woraus auch die Ansicht dieser Rabbinen über den innern Werth dieser Gedichte klar wird. Wir setzen die Worte hierher:

אמר (מהרי"ל) חרוזות ומשקולות שעושין בלשון אשכנז על היחוד ועל י"ג עקרים הלואי שלא יעשו מפני שרוב עמי הארץ סבורים שבזה תלוי כל המצות ומתייאשים מכמה מצות עשה ולא תעשה באותן חרוזים רמוזים רק עיקר אמונת ישראל ולא אחד מתרי"ג מצות שישראל מצווים עליהם וגו'. (מהרי"ל. ליקוטים).

(27) Zu Seite 56. ·יציאת מצרים

Das Gedicht von Jehuda hallewi befindet sich in אילת השחר, anfangend יום נפלא בן עמרם. Es ist, wie das bekannte יום ליבשה נהפכו מצולים dieses Verfassers, allgemeinen Inhalts.

Das Gedicht von Mair ben Isaak beginnt mit den Worten אזל משה וקם על ימא und befindet sich ebenfalls in dessen Einleitung zu den 10 Geboten. (Cod. Hamb. 240.)

(28) Zu Seite 57. Akeda

Die im Texte übersetzte Stelle aus dem Gebetbuch hat ihre Grundlage in folgender Stelle des Midrasch

ר׳ יוחנן אמר. אמר לפניו (אברהם אבינו) רבון עולמים בשעה שאמרת לי קח את בנך את יחידך והיה לי מה להשיב אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע ועכשיו קח את בנך וגו׳ חס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך יהי רצון מלפניך ד׳ אלהינו בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירה ומעשים רעים תהא נזכר להם אותה העקידה ותתמלא עליהם רחמים — (בראשית רבה פרשה כ״ו.)

Wobei auch folgende Stelle zu betrachten ist

ורבנין אמרי. רואה אפרו של יצחק כאלו צבור על גבי המזבח (ויקרא רבה פרשה ל״ו).

Die Akeda von ben Gabirol beginnt mit den Worten אז בהר מור רץ יונת אלם und befindet sich im deutschen Ritual; die von ben Giath אבן שהיה בקדש הושתה im Machsor von Tripolis bei Herrn H. J. Michael in Hamburg, und die von Jehuda Samuel Abbas עת שערי רצון להפתח im gewöhnlichen portugiesischen Machsor. Von Ungenannten gehören hieher יונת אלם מזח האור im Machsor von Montpellier; ferner אנא לאב המון כרוב גדלו und אנא זכור נא יום העקידה beide im Machsor von Tripolis.

Von Mair ben Isaak אמר יצחק לאברהם אביהו, in der Einleitung zu den 10 Gebothen (Cod. Bib. Hamb. No. 240.) Von Kalonymus ben Jehuda איל אחד נאחז בסבך. Von Baruch ben Samuel בנין המזבח אם נהרס. Von Isaak אברהם תימות צורים וחסדם. Von einem Ungenannten anfangend היה אחד יקר באהרים, welche Stücke sich sämmtlich in Cod. Bibl. Hamb. No. 15 befinden.

(29) Zu Seite 59. מתן תורה

Von Jehuda hallevi gehört das Gedicht hierher אמרות האל אמרות טהורות, welches sich im deutschen Ritual befindet. Das Gedicht des Joseph Hasobi, anfangend אגיד חסדי האל, befindet sich in אילת השחר. Das Gedicht von Serachaja beginnt יום יצאה כלת עדנים, und befindet sich im Machsor von

Montpelleir, bey Herrn H. J. Michael in Hamburg. Simon ben Zemach Duran zu Ende seiner Responsen (תשובות רשב"ץ) erwähnt es mit dem Bemerken, daß er dasselbe comentirt habe.

(30) Zu Seite 60. פטירת משה

Der Anfang des Gedichtes wovon Eben Esra einen Vers citirt, ist צעקה יוכבד בקול מר וקשה, כיני סיני איזה משה Dieses Gedicht befindet sich in einem portugisischen Gebetbuch Amsterdam 1612 12°, so wie auch im Machsor von Avignon.

Das Gedicht von Joseph Hasobi befindet sich im אילת השחר, mit den Worten beginnend או מראש מקדמי עולמים. In einem handschriftlichen Machsor, bei Herrn H. J. Michael in Hamburg, befindet sich, von einem Ungenannten, ein Gedicht anfangend או בקרוב עת אומן. Im italiänischen Machsor Ms. Cod. Bib. Hamb. 179 b beginnt ein ganzer Cyclus ähnlicher Gedichte mit den Worten. או מרחם אמי בחנת תומי

(31) Zu Seite 61 § 22.

Das Gedicht des Moses ben Esra befindet sich im Machsor von Montpellier und beginnt mit den Worten: הי אני המים דעים·

(32) Ebendaselbst § 23.

Das מי כמוך ואין כמוך des Jehuda hallevi ist bekannt. Im romanischen Sidur befinden sich kleinere Gedichte dieser Art von Isak ben Giath, anfangend יום בהמן אף אל חרה; von Abraham ben Esra anfangend יום בשם בן יאיר קרא. Im spanischen Machsor, Manusc. bei Herrn H. J. Michael, befindet sich ein Gedicht von Moses ben Esra, anfangend שיר אהבה הדש· Das Gedicht von Chananja Eljakim Rieti befindet sich in אילת השחר, anfangend בימי אחשורוש ומרדכי הראש. Moses Cohen aus Corfu bearbeitete diese biblische Geschichte in 414 Terzinen, welches auch in der Synagoge zu Corfu am Sabath vor Purim (שבת זכור) recitirt wird. Das Gedicht selbst ist unter dem Titel ישיר משה in Venedig 1612 gedruckt, welches Büchlein sehr selten aber ohne innern Werth ist.

(33) Zu Seite 62 § 24.

Das Gedicht des Chananja Eljakim Rieti befindet sich in אילת השחר und fängt an אל ארון על כל המעשים.

(34) Zu Seite 65.

ט׳ באב חרב הבית בראשונה ובשניה (ר"ה דף י"ח).

Die Unebenbürtigkeit des zweiten Tempels mit dem ersten ist in folgender Stelle ausgesprochen.

ושדים אין לה. אלה חמשה דברים שהיה בית אחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש של מעלה, ושמן המשחה, ארון, רוח הקדש, ואורים ותומים (שיר השירים רבה על זה הפסוק).

(35) Ebendaselbst.

Das Gedicht des Jebuda hallevi befindet sich im spanischen Ritual für den 9 ten Ab, anfangend יום אכפי הכבדתי Ein andres Gedicht, anfangend יונה מה לך מקוננה befindet sich Cod. Bib. Hamb. Nro. 205).

(36) Zu Seite 66 § 26.

Daß die 10 Märtyrer nicht zu einer Zeit lebten ist bereits von Bechai ben Ascher und von dem Verfasser des Juchasin bemerkt. Ersterer sagt:

ויש לך לדעת שלא היו בזמן אחד ולא כדוכו כלן ביחד וגו' (בחיי פ' מקן.)

Bei Letzterem heißt es:

וזכור שלא תטעה במעשה דהרוגי מלכות ומקנות שכתובים במחזורים שנראה מהם שהיה (ר' עקיבה) עם ר' גמליאל בזמן אחד ואינו כן כי רשב"ג שהוא הראשון נהרג ביום החורבן ור' עקיבה קרוב ימס' שנים אחריו וה' האחרונים בזמן שנתפש ביתר ע"ג שנים אחר החורבן הבית ר"ל ר' יהודה בן בבא ור' חנינא בן תרדיון ור' סימאי ור' חוצפית ור' ישבב הסופר (יוחסין חלק א' דף ל"א דפוס זלקוי).

Das Gedicht des Rabenu Menachem beginnt mit den Worten אל אלהים אצעקה במילולי (Cod. Bib. Hamb. Nro. 15). Von Jebuda befindet sich das mit אלה אזכרה anfangende Gedicht im spaischen Ritual. Joseph Hasobi's Stück beginnt mit den Worten אזכור ימים מקדם ורשפי יגון בכסלי אבעיר und findet sich in einem handschriftlichem Machsor bey Herrn H. J. Michael. Von Mathatia ben Joseph haparnes beginnt das Gedicht מנעי יחידה רוע פעלך und findet sich im romanischen Sidur. Von Ungenannten finden sich folgende in Cod. Hamb. No. 15 — אודך כי אנפת בי — אודה עלי פשעי — אביע כתם עוני; ferner in romanischen Sidur אשחה במר נפשי — אזכרה אלהים — ואהמיה —.

(37) Zu Seite 68.

Von den zwei Bearbeitungen beginnt das eine mit כרת עמי חייליל בינוניה und befindet sich im portugiesischen Ritual. Das andere יונהא בכן חרים Cod. Hamb. 205., in chaldäischer Sprache.

Eine schöne deutsche poetische Bearbeitung dieses Stoffes hat Herr Ludwig Liber (Lesser) in Berlin geliefert in der Z. d. J. 1838 Seite 47.

(38) Zu Seite 70.

Der Ausdruck „himmlisches Jerusalem" gieng auch zu den muhamedanischen Mystikern über. Diese bezeichneten das ewige Leben mit diesem Ausdrucke. (Tholhuk S. 83). a. a. O.

(39) Zu Seite 71.

Jehuda hallewi's Gedicht ציון הלא תשאלי ist allbekannt. In der deutschen Synagoge recitirt dieses Gedicht der Vornehmste

ובסיומם הקנות התחיל המופלא וכן עשה מהר"י סג"ל ואומר ציון הלא תשאלי (מהרי"ל הלכות ט' באב)

Gleichen Inhalts sind einige andere von ihm; z. B. יונה ישן בכנפי הנדוד und מה תהגי, welche sich im portugiesischem Rituel für Simchath Torah befinden. Es gehört auch das Gedicht in dessen Divan hieher, anfangend היכלו פגרים (Bethulath bath Jehuda Seite 67). Eine schöne deutsche Uebersetzung dieses Gedichts von Dr. Kirschbaum befindet sich im Literaturblatt des Orients 1841 S. 638.

Elasar ben Jehuda aus Worms ist Verfasser des Gedichts ציון הלא השאלי לשלום עליביך und Jehuda ben Senior's Gedicht beginnt ציון תלא תשאלי לשלום ידידיך. Beide in Cod. hebräische Bibliothek Hamburg Nro. 130. Joseph Gekatilia's Gedicht beginnt ירושלים הנאהבה איך היית עיר נעזבה und befindet sich ebendaselbst Nro. 205. Menachen Tamar's Gedicht beginnt ציון הלא חדעי לבורה אביליך und befindet sich in romanischen Sidur. Das Gedicht des Abraham Salome (ר' אברהם סלמה) anfangend ארץ הקדושה יקירה חמודה ist in vielen portug. Gebetbüchern abgedruckt. Der Verfasser des Buches Charedim (ספר חרדים) schreibt dies Gedicht fälschlich dem Jehuda Hallewi zu.

(40) Zu Seite 76.

Verschiedene Stellen des Saadias gehören hierher.

ואחר הפירושים האלה אדבר על מה שהגיעני כי יש אנשים שנקראים יהודים חושבים כי אלה המועדים ואלה הנחמות היו כלם בבית שני ולא נשאר מהם דבר והוא שאמו שרשים מופסדים ובנו עליהם דברים וגו' (אמונות ודעות דף ל"ט ע"ב) .... ואלה הענינים כלם מורים ראיה גמורה על שהנחמות האלה לא היו עדיין (שם דף מ' ע"א).

Abarbnel hat in sehr harten Worten Joseph Albo über seine Auslegungen der Messiasstellen getadelt. Wir setzen seine Worte hierher.

.... בפרק חלק אין להם משיח לישראל וגו' והנה בעל ספר העקרים בפ' הראשון עשה מזה הר גבוה ותלול להוכיח ממנו שאין ביאת משיח עיקר מעיקרי דת משה כדברי הרב המיימוני וגו' וכן פירש נבואות אחרות מהעתידות על גלות שני ונם שלא יר במראות דניאל ויגלה בהם פנים שלא כהלכה ועם היות

וזכר זה גם אחרים כאמנא רוח אין ספק שהיתה דעתו מסכמת בזה לדעתם שכל הפוסל בייחוו פיסל וגו' מידי תנקבנו באומר אחר שאעשה אחר חתימת זה המאמר אקראני משמיע ישועה וגם יתבאר ביאור נגלה לעפרא בפומיה של זה המחבר כי יש להם הכרת גדול וגו' וגם אשיב על תלונותיו ועל דבריו (ישועות משיחו דף ע"ו ע"ב).

Bedenkt man die Zeit in welcher Abarbnel sein Buch schrieb, nämlich 6 Jahre nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, so sind die harten Worte zu entschuldigen.

(41) Zu Seite 79. §. 31

ומה שמשוררין בכל גבול ישראל אליה הנביא במוצאי שבת לפי שהוא המבשר לפני מלך המשיח וגו' (מנהיג הלכות שבת סימן ע"א).

Von Jehuda hallewi gehört hieher ein Gedicht, anfangend יודעי מבאובי, in einem Leipziger Cod. Aus dem gewöhnlichen Gebetbuch, so wie auch aus מחזור לבני סינגלי, gehört hieher das Gedicht, anfangend בשרנו יחיש הביא את אליה. Das Gedicht des Salomo Lurja befindet sich in זמירות מהרש"ל (Venedig 1602 12°), anfangend אליה אליה פדה משכון וכבא דוד יכון, welches Gedicht ebenso wie die ganze Sammlung keinen Werth hat. Von ungenannten Autoren gehören die Gedichte משיח וגם אליה und מתי מתי תשלח יה hieher. Beide befinden sich im portugiesischen Machsor für Simchath Torah. Im Machsor von Cochin befindet sich ein Gedicht dieses Inhalts, anfangend אלי אליה הנביא הבא נא, von einem gewissen Abraham, welches aber nicht ben Esra ist.

(42) Zu Seite 81.

ואמר ר' עקיבה שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתנה בו שיר השירים שכל התורה קדש וש"ה קדש קדשים (שיר השירים רבה).

Gegen den profanen Gebrauch des Hohenliedes hat sich der Talmud sehr nachdrücklich ausgesprochen.

Es heißt davon הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר וגו' מביא רעה לעולם וגו' (סנהדרין ק"א ע"א.

(43) Zu Seite 82.

Die allegorischen Liebesgedichte von ben Gabirol sind in verschiedene Stellen zerstreut, z. B. שאלי יפפיה — שוכב עלי, שחר עלה עלי דודי — מטות זהב, sämmtlich in einem Leipziger Cod. In Cod. Hamb. Nro. 37 befindet sich שלומית הורת אהבה. Im gewöhnlichen portugiesischen Machsor שוכנת בשדה — שולמית שובי — שער אשר נסגר.

(44) Ebendaselbst.

כתב א"א ז"ל כי כל ענין עגבה בלשון הזה היא בענין חשק הזנות ועל כן טעו הפייטנים שעשו המלה הזאת בענין חשק האל יתברך (רד"ק יחזקאל כ"ג ג').

(45) Zu Seite 88.

... וכן חכמי ישראל פעמים היו מדברים בדרך הזה והיו קוראים אליה גם למדת ההתבודדות העליון להיות המדע המגיע אליהם בהדבק רוחם ושכלם בדברים האלוקיים אנושי מצד אחד ונבדל ורוחני מצד אחד והיו מפני זה מכנים אותו בשם אליהו להדמות אליו ענינו ועושין הספור כאלו אליה הנביא עומד לפניהם ומשיב דברים נכוחים וגו׳ (ישועות משיחו דף י״ג ע״א.)

(46) Zu Seite 90.

.. כי כבר הגיע הדבר הזה בכת מהכתות עד אשר בדאו מלבם הדבקות אחרי הקרוב· ואמר קצתם ממי שחשב בעצמו שקרוב אליו יתברך מה נכבד מקומי ואמר אחד אני האמת ואמרו אחרים בהדבקם בשכינה והאמינו אחרים דבקות התאחדות האלהות באישות אשר אמרו פלוני הוא אני האל. יתעלה האל ממאמר המורדים והפושעים עלוי גדול. (מאזני משפט דף ל״ה).

Das דביקות — ברמות des ben Gabirol (S. 91 letzte Zeile) halten wir dem hier erwähnten דביקות באישית entgegengesetzt, welches nach der Lehre der Sufi's die persönliche Identificirung mit Gott ausdrücken soll.

(47) Zu Seite 95.

Die Tochacha des Bechai ben Joseph ist in dessen Chowoth Hallewawoth abgedruckt. Von Jehuda Hallewi gehört das ברכי אצולה hieher, wovon Herr Dr. Sachs eine schöne deutsche Uebersetzung geliefert hat, (Literaturblatt des Orients 1840 S. 344) ferner יקרה מיקר יוצרך לקוחה.

Es gehören auch hierher die zwei Gedichte, welche in Moses ben Esra (S. 106, 107) mitgetheilt sind. Ferner אל שובי יחידה von Abraham (schwerlich ben Esra), in einem Mspt. bei Herrn H. J. Michael. Von einem Ungenannten in אילת השחר, נפשי רעיתי אם אני חדל אישים ונבזה u. a. m.

(48) Zu Seite 98.

Folgende Gedichte gehören hierher. Von Salomo ben Gabirol, שכחי יגונך נפש — ה׳ מה אדם הלא בשר ודם ‚ההומיה' auch ein Theil des Cheter Malchuth. von Moses ben Esra, החרשים שמעו מפי נוראות und viele andere Gedichte, welche in unserm Buche gleichen Namens sich befinden; von Jehuda Hallewi, יצו האל לדל שואל (im gewöhnlichen portugisischen Machsor) und ישן מתי הקיץ מהשק נשפך im Machsor von Tripolis. Von Isaak ben Giath — מה יתרון לאדם אהפיש ימותי למצוא נוהו, im Machsor von Tripolis. Von Abraham ben Esra אין מלה בלשוני (im gewöhnlichen portugisischen Machsor) איך המו מאויי — אריב עם רעיונו, im Machsor von Tripolis. Ferner ישני לב מה לכם — נפשי אל צור יורך, im Machsor von Montpellier. Von Isaak ben Jehuda ben Nathanael, יחידה הטאה, im Machsor von Tripolis. Von Isaak

ben Meschulam יצרי הדין לבי, im romanischen Sidur. Von Joseph, יראתי מאימת משפט מלך, im Machsor von Tripolis. Von Mordechai ben Isaak, אני הנבר בוכיי זדוני [?], im romanischen Sidur. Sabathei אנוש רמה בחייך ebds. Von Elanthan Hakohen, אל יכיתך נפשי — אם יאמר לי קוני — ebends. Von Moses ben Chia, את פני מבין צפוני ebends. Von Moses Hamon אנוש בינה משפט הארץ ebends. Von Israel Begara, außer verschiedenen einzelnen Gedichten, in dessen Semiroth Israel, gehört vorzüglich sein משתקה [?] בהבל hieher, welches sich ebenfalls zu Ende der erstgenannten Werkes findet.

Von Ungenanten אשרי איש — אוכיח בפי רוחי — את רוחי אוכיחה — ישם על לבו — מה נפש נוכחת — איך יתגאה בתבל —, welche Gedichte sämmtlich im Machsor von Tripolis enthalten sind. ימי האדם צבא, welches sich im Machsor von Montpellier befindet. Ferner אדם אפר יסודו ומורתו דם וטרה, im romanischen Machsor (Ausgabe Amsterdam 1642 32°) abgedruckt ist.

Von deutschen Peitanim gehört hicher das dem R. Jehuda Chasid zugeschriebene אברה יום מותי welches in dem Büchlein אור קדמון Venedig 16° sich findet.

(49) Zu Seite 99.

Folgende Gdichte gehören hierher. Von Isaak ben Serachia aus Girondi, יהידה [?] עקיביך כרוך Cod. Bib. Hamb. No. 41 a, auch im Machsor von Avignon. Von Salomo ben Joseph, נפשי מה תהגי ebendaselbst. Von Moses ben Joseph אנו יצורי אלי, im Italienischen Machsor. Bib. Hamb. No. 179 b. Von Abas עמדי יחידתי עלי משמרת im romanischen Sidur (diese Idee ist hier nur angedeutet). Von Ungenannten ארעדה ואפחדה — איום ונורא — im angeführten italienischen Machsor מאד הלתי והחלתי — רוח ובשר צמדו, im Machsor von Tripolis.

Von caräischen Dichtern gehören hierher, zur Gattung der Anrede, von Jehuda Maruli איה לך נפשי על רוע מעללך, welches dem bekannten ברכי נפשי von R. Bechai ben Joseph nachgebildet ist. Von Sabathei ben Elia ברכי אצולה מהרי בשמים. Von Caleb ben Elia ברכי אילה שלוחה beide sind Nachbildungen von Jehuda Hallewi's ברכי אצולה [?]. Endlich von R. Aron אצולה ממקום קדוש.

(50) Zu Seite 100 a.

Das Sündenbekenntniß am Tage vor dem Versöhnungstag (ערב יוה"כ) lautet

רבוני חטאתי והרע בעיניך עשיתי ובדעת רע הייתי עומד ובדרך רחוקה הייתי הולך וכמה שעשיתי איני עושה יהי רצון מלפניך שתכפר לי על פשעי וגו׳.

Mit einigen kleinen Veränderungen findet sich dasselbe auch in Wajikra rabba (S. 168 a). Das Specifiren der Sünden ist nach dem Talmud nicht nur nicht nothwendig, sondern wird auch für unanständig gehalten. Es findet sich der Ausspruch eines Talmudisten (ברכות ל"ד ע"ב) חצוף עלי מאן דמפרש חטאיה.

Wir setzen auch die Worte eines spätern Autors über diesen Gegenstand hieher

כתב אחד מן המפרשים מקובל אני מן גדולים שהווידוי הנכון והנראה יותר בין ליחיד בין לצבור בין לש"ץ הוא הווידוי המקובל המסודר בסדר הזה אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ועוינו ופשענו וסרנו ממצותיך וממשפטיך הטובים ולא שוה לנו וגו' ודי לנו בכך אין לנו להוסיף על אלה וכך היה מתודה כהן גדול בסדר עבודה לא היה מזכיר בגידה וגו' ועוד שיש לו קבלה של אמת שאין האדם צריך לפרוט את החטא והלכה כר"ע מחבירו בכל מקום וגו' ולזה נוטה דעת הבעל העתים שכתב בחבורו וז"ל אצטריכנו לפרושי האי דנהוג עלמא למימר אבל חטאנו ועל שחטאנו כלהו באלפא ביתא ולא דייקא בין זדונות לשגגות ובאותה אלף בית מתודין תחלה במקומות הרבה על הזדונות ואח"כ על השגגות ומשנין סדר הוודוי ועוד שפורטין החטאין ואין נזקקין לכך לא דייקי בהנהו אלף בית ושמעינן דנהיגי רבוותא דווקני דלא אמרי טפי מהכי ארבע אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ועוינו ופשענו וסרנו ממצותיך וגו' (אורחות חיים הלכות יוה"כ דף ק"ו)

Das Sündenbekenntniß des Saadias findet sich in verschiedenen handschriftlichen Machsorim, bei De Rossi (No. 393). Im Cod. hebr. Bibl. Hamburg No. 59 ist das in der deutschen Selichothsammlung befindliche וכן יהי רצון שתהא השנה הזאת mit den Worten וידוי דר' סעדיה überschrieben. In einer handschriftlichen Sammlung der Jozeroth für verschiedene Sabathe, im Besitz des Herrn Benjamin Niederhofheim in Frankfurt a. M., wo zuletzt sich noch הלכות ימים טובים מר' יחזקיה ובערב ר"ה אומר זכור ברית וידוי וצ"ל befindet, finden sich die Worte דר' סעדיה, welche Stelle allem Anscheine nach die Quelle der zu הגהות מיימוני סדר תפלות שכל השנה ist, wo aber unbestimmt bleibt, ob es etwa heißen soll וידוי oder ob das ganze זכור ברית den Titel וידוי führt. In einem handschriftlichen Machsor (geschrieben 1308) im Besitze des Herrn Jacob Weil in Karlsruhe findet sich unter andern הא לך וידוי דר' סעדיה. Wir geben den Anfang dieses Gebetes

אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה בראתה ואתה נטלתה ממני אמש ואתה החזרתה לי בחסד ובאמונה בעולם הזה ולהחזיר לי בחסד ובאמונה לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ד' אלהי ואלהי אבותי נקי אני ולא חטאתי אבל אנכי חטאתי (?) כי מה יועיל שפת שקר ואין יתרון לבעל הלשון לומר זך לקחי ואון לא פעלתי הלא כחוטב אבן וכבונה עיר אשר לא יוכלו גריה להסתר במחבואה אף כי ד' אלהי לא אוכל להתעלם ממך כי ארחי ורבעי זרית וכל כליותי קנית וכל דרכי הסכנת לכן אמרתי אל לבי טוב להודות לד' ולתת תודה לאלהי ולאמר אנא ד' שא נא רפא נא לי אשר

נואלתי ואשר חטאתי כי אנכי חטאתי אשמתי בגדתי וגו׳ ועל כלם סלח לי ומחל לי סרתי ממצותיך וממשפטיך הטובים ויסר העותי ולא שוה לי ואתה צדיק על כל הבא עלי וגו׳.

(51) Zu Seite 102.

Das Gedicht des **Baruch ben Samuel** beginnt בטרם נולדו הרים ונבואו, ברואה הרפואה החשובה.

Von caräischen Dichtern gehören hierher die Gedichte von **Aron ben Joseph** איכה אשא ראש ופני ארים — אלוה בוכרי — רוב מעללי. Von **Abraham ben Jehuda**, אפלה נא ביד ד׳ אלהי — לא בצדקתי עמדתי לערוך חין פילולי — חשועתי. Von **Elias Beschizi** ד׳ מה אדם ותדעהו. Von **Jehuda bar Schmarja** אכנם אלוהנו אנחנו חטאנו יחילו. Von **Joseph ben Schabatei** בי דרכי — אהלי יבבי לשוב לנורא ואיום אכנם אלוהנו. Von **David** איכה אנשא לפני המתנשא בכסא אם עונינו Von **Caleb** איכה אנשא לפני המתנשא בכסא.

(52) Zu Seite 105.

Den Namen **Schir Hajichud** führen verschiedene Gedichte. Im Vatican (No. 320) befindet sich ein שיר היחיד von R. **Samuel Hanagid**, anfangend אעירה שחר עד דברתך אקיצה משנתי לספר גבורותיך, welches Herr Dr. L. **Löwe** in **London** bei seinem Aufenthalte in **Rom** die Güte hatte für uns zu copiren. Wir fanden nachher dieses Gedicht mit einigen veränderten Lesearten im Machsor von **Tripolis** (שפתי רננות), in einer Sammlung Gedichte von **Isaak ben Giath** und endlich in einem אשמורת הבקר (Amsterdam 1741 8°). Dieses Gedicht ist allgemeinen Inhalts und hat keinen sprachlichen Werth. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß das unter dem Namen שיר היחוד לבני משה bekannte Gedicht ganz werthlos ist. Es ist abgedruckt in einem deutschen Gebetbuch (Venedig 1645), und beginnt mit den Worten:

ברוך כבוד מלכותו של מלך מלכי המלכים הקב״ה המושגב ומעוטר ויוכתר בכתרי כתרים בכתר מלכותו כל עולמים וגו׳.

Es ist in 7 Abtheilungen für die 7 Tage der Woche abgetheilt. Die Ueberschrift des Gebets ist

שיר היחוד אשר תקנו בני משה מעבר לנהר סמבטיון ומשם הובא אל ארץ ספרד ע״י סוחר אחד.

Daß dieses Gebet von einem unbedeutenden Menschen zusammengestoppelt ist, ist klar.

Eben so werthlos ist ein Gebet, welches man dem in der Mischna oft vorkommenden R. **Elieser ben Arach** untergeschoben hat. Es beginnt

בשם האל המיוחד. גדול אתה וגדול שמך בגבורה. אנא השם הנכבד והנורא המהודר והמפואר המקודש והמזומן והמבורך הבוחן החוקר המאושר המכולל המנצח הנשגב המעולה וגו׳.

und befindet sich in den Büchlein **Imre Noam** (Amst. 1629)

Aus dem Vorwort des כנף רננים geht hervor daß R. Isaak Luria Wohlgefallen fand an einem Gebet das R. Elieser ben Arach, es ist aber der Anfang daselbst nicht angegeben (Vergl. Note No. 26).

Das Gedicht des Joab ben Jechiel beginnt יה נמצא ולא נמצא והמציא כל בחכמתו und befindet sich in סדר שומרים לבקר (Frankfurt a. O. 1714.)

Von der Hymne des Saadias bemerken wir gelegentlich, daß die Stelle des Abraham ben David והרי תפלת ר׳ סעדיה שיש בה כמה שבחות (Schibule Leket § 8) auf das תתברך אלהי אלהים anspielen kann. Im portugisischen Gebetbuch (Amsterdam 1661 bei Etias) findet sich unter der Unterschrift תפלת השחר אתה ה׳ לבדך אחד מתנשא לר׳ סעדיה גאון ז״ל das Gebet אתה ה׳ לבדך אחד מתנשא, wovon das תתברך אלהי אלהים ein Theil ist. Dies תתברך ist auch im erwähnten Imre Noam abgedruckt, mit der Ueberschrift תתברך — לר׳ סעדיה גאון.

(53) Zu Seite 111.

Bei Bartolozzi Th. 1 S. 192 ist aus einem Vaticanischen Codex ein Gedicht abgedruckt, welches voll von Engelnamen und in diesem Cod. dem Kalir zugeschrieben ist. Es beginnt mit den Worten ארוממיך שם הנכבד והנורא. Dasselbe befindet sich auch auf der Hamburger Bibliothek (No. 13.), jedoch ohne Angabe des Verfassers.

Von Salomo ben Gabirol gehören hieher die Gedichte שנאנים שאננים, im gewöhnlichen portugiesischen Machsor für den Versöhnungstag, worin auch Engelnamen erwähnt sind; ferner לך שדי ותאמר די, in einer Handschrift, im Besitz des Herrn B. Niederhofheim in Frankfurt a. M. Ideen des Buches Jezira sind vorgetragen in dessen Gedicht, anfangend ד׳ שם איום ונורא im romanischen Sidur für die 10 Bußtage. Isaak ben Giath hat Aehnliches in einem Gedichte vorgetragen, welches sich im Machsor von Tripolis für den Versöhnungstag befindet und mit den Worten beginnt אז כסאך טרם הרומך חכנת. Von Abraham ben Esra gehört ein Gedicht gleichen Inhalts im Machsor von Montpellier hieher, anfangend אחד לבדו באין כמוך על מקראי. Diese 3 Gedichte, obwohl sie nicht den Titel Ofan führen, gehören dem Inhalte nach hieher und sind für die Geschichte der Geheimlehre von Bedeutung. Von Moses ben Esra gehört hieher der Ofan מלאכים מבורכים, im romanischen Sidur u. a. m. Von Jehuda hallewi gehören hierher אלהים אל מי אמשילך ארץ התמוטטה והתפוררה und ein Theil des ישעך יכתירו — יקר im gewöhnlichen portugiesischen Machsor, יקר גדלו כבודך ועז הודך, beide im romanischen Sidur; ferner יקר ארון הנפלאות — ורב חילו, im erwähnten M's des Herrn

Niederhofheim. Letzteres findet sich auch im Machsor Witri. Im Niederhofheimischen Seder befinden sich von diesem Gedichte nur 2 Strophen und ist אופן המפואר überschrieben.

Das cabbalistische Gedicht des Joseph Eben Wakar ist abgedruckt in einem deutschen Ritual (Venedig 1591), mit den Worten beginnend אספרה כל נפלאותיך האצלה אלהי להראות גדולתך —. Das Gedicht des David ben Simra (רדב״ז), welches den Titel Cheter Malchuth führt, ist in dem Büchlein אור קדמון abgedruckt Venedig (1603), das Gedicht ist ganz werthlos und hat mit dem gleichnamigen Werk des ben Gabirols nur den Titel gemein. Die Gedichte des Isaak Luria sind allenthalben zerstreuet. Die des Moses Zakuto erschienen unter dem Titel קול הרמ״ז Amsterdam 1712. (Vergl. Moses ben Esra S. 109 No. 21.) Der größte Theil der Gedichte des Joseph Jedidja Karmi, in dessen כנף רננים, sind ebenfalls cabbalistischen Inhalts und wie die vorhergehenden gänzlich ungenießbar.

Das dem Nechunia ben Hakaneh zugeschriebene Gedicht befindet sich auf der Hamburger Bibliothek (Cod. heb. No. 287). Dieses Gebet ist im erwähnten Cod. mit den Worten überschrieben תפלת ר׳ נחוניה בן הקנה על דרך האמת. Wir geben den Anfang dieses Gedichts, damit der urtheilende Leser sich selbst überzeuge, daß dies Gebet untergeschoben ist.

ברוך אתה ה׳ שדי טהור בטוהר המציאות ואדיר באחדות הסוד המתעלה המתדמים באויר הקדמון המתמצע לו׳ ולו׳ (ולג׳?) קדים באדר טעם טונך

אהיה אשר אהיה אשאלך למען כנחך בתמידותן כתחלה עשר ספירותיך שהם השלמות הכל במדה נכונה ובשעור מתוקן וגם הם בתכונה מהוייתך: אהדרך בספירה הראשונה שהיא כתר עליון הודך והדר כבודך אחד יחיד ומיוחד נכראה ונכנסתר בסוד נעלם אקראך בשם מאות ועשרים עמודי אור שהם ראש מלוליך שהם תקון לרוס מעלתם ומהם תמשוך החיות לכל הספירות ועמודים זה בנגד זה כנשמה בתוך הגוף והם מלאכים מבפנים ומבחוץ וגו׳.

Das dem Propheten Elias zugeschriebene Gebet ist in chaldäischer Sprache abgefaßt und beginnt mit den Worten רבון עולמים אנת הוא חד ולא בחושבן אנת הוא עילאה על כל עלאין וגו׳, welcher Anfang an verschiedene Stellen des Cheter Malchuth von ben Gabirol erinnert.

Im caräischen Ritual finden sich Hymnen von Jehuda Maruli anfangend, כי יעמוד לפניך יחסיר אלוהיך, welches eine Nachbildung des Cheter Malchuth von ben Gabirol ist. Von Abraham ben Jehuda — אל נערץ בסוד קדושים עליון אתה האל נעלות ואין צור זולתך — אל עליון נתעלה על כם חביון אדיר Von Ahron — נערם מעין כל ומיוחד

(54) Zu Seite 135.

ועוד רעה חולה ראיתי אצל רוב המחברים מבני עמינו שאינם כותבים בלשון נא כדרך כל האומות להיות כל איש מדבר בלשון עמו אשר שפתותיהם ברור מללו והמבין באותו לשון יבין לאשורו ויתרגמהו בלשון אחר עד שירוץ הקורא בו זקנים עם נערים אלא נחלקו לב׳ כתות קצתם יערבו לשון המקרא עם לשון הגמרא כל השומע תצילנה שתי אזניו והיו בעיניו לזרא וקצתם והם המתפארים במליצותם כל דבריהם דברי נביאים עלימו תטיף מלתם יעקמו הכתובים והמלה זרה כלם נקודים וברודים ולפידים בתוך הכדים א״א להעתיק בלשון אחר כמו שהם אפילו אם תשימם במגזרות הברזל בחריצים ובמגרה כאלו לא נכתבו הספרים ההם אלא ליהודים האומללים שה פזורה על כן לא היו למחברי בני עמי בין הגוים חלק ונחלה וזכירה וגו׳ — (נובלת חכמה דף)

(55) Ebendaselbst.

וידעת שאם אין להשתמש דרך חול מתמונת כתב המקודש כל שכן שאין לחלל יפעת הכתובים בדברי נבול ואהבת נשים וגו׳ ולכן די והותר להשתמש מהכתובים הנופלים כפי פשוטם בדבריך הנעימים וגו׳ עבר וארם ילכו נמדים ברקובות אמרותיך וגו׳ אמנם אם בין שורותיך יזהירו מאמרי רבותינו גם המה יהיו ענקים לגרגרותיך — (ערוגת הבשם לר׳ שמואל ארקוולטי וויניציא דף נ״ו.)

Hebräische Beilagen.

I. פיוט¹).

שַׁחַר עֲלֵה אֵלַי דּוֹדִי וְלֵךְ עִמִּי
כִּי צָמְאָה נַפְשִׁי לִרְאוֹת בְּנֵי עַמִּי —
לְךָ אֶפְרוֹשׂ מִטּוֹת זָהָב בְּאוּלָמִּי
אֶעֱרוֹךְ לְךָ שֻׁלְחָן אֶעֱרוֹךְ לְךָ לַחְמִי —
מִזְרָק לְךָ אֲמַלֵּא מֵאַשְׁכְּלוֹת כַּרְמִי
וּשְׁתֵה בְּטוּב לֵבָב יִיטַב לְךָ טַעְמִי —
הִנֵּה בְךָ אֶשְׂמַח שִׂמְחַת נְגִיד עַמִּי
בֶּן עַבְדְּךָ יִשַׁי הָאִשׁ בֵּית הַלַּחְמִי —

---

¹) השיר הזה וב' האחרים המה מר' שלמה בן גבירול ונמצאו בקובץ לייפציג כ"י. והראשון נדפס ג"כ במחזור סנגילי א"ד תקי"ב וגם במחזור אויניון.

אמר המוציא לאור. ראיתי להשיב לפניך קורא נעים דברי בעל שתי ידות הוא הגאון מהר"ם לונזאנו ז"ל (בספרו דף קמ"ב) וז"ל והנה מצאנו בשיר השירים דברי אהבה בין הקב"ה ובין כנסת ישראל כדברי חתן וכלה אבל לא בשביל זה הותרה הרצועה ונתנה תורה לכל אחד ואחד בידו להכנים בין הקב"ה וכנסת ישראל כל הדברים שהנואף והנואפת אומרים זה לזה. הנה בשמים עדי כי כשהביאני ההכרח בשירי הנדפס לעיל בדף ע"ז המתחיל מרומם על כל ברכה וגו' ואמרי והוא אדום וגם הכני לבי לפי שהיכיתי מלשון הפסוק שאומר נא ואדום שר"ל רובו נא ונתחבר לו מעט אודם פי' רובו חסד ומיעוטו דין וזה אמת אבל אדום וגם משמע להפך רוב אדום דין ונטפל לו מעט נא דהיינו חסד ואחר הסכמתי בדעתי לתקן ולשייר והיא אדים עם נא כי בזה אדום נטפל לנא. ראה עד היכן הגיע עניני להזהר בדברי. ואולם ראיתי לבעל זמירות ישראל שאינו חושש כלל ונתפס בענין זה יותר מדי להתיר לעצמו לומר לש"י מצד כנסת ישראל או לכנסת ישראל מצד הש"י כל מה שהנואפים אומרים זה לזה וגו' (במקום אחר אם אדבר משירי ר' ישראל נגרא אעריך לעיני הקורא שירים רבים מספרו זמירות ישראל ואציג גם ההשגות ממהר"ם לונזאנו עליהם למען יראה הקורא וישפוט לפי ראות עיני שכלו) והנה בשם הגדולים חלק ב' אות ז' סימן י' נמצא וז"ל וכתבו משם רבינו האר"י כי שירותיו (של ר"י נגארא) חשובות בשמים עכ"ל. פקח עיניך ג"כ על דברי בעל ספר החרדים

פיוט II.

שַׁאֲלִי יְפֵפִיָּה מַה תִּשְׁאֲלִי מֶנִּי.
כִּי קוֹל תְּמוּנָתֵךְ נִשְׁמַע בְּאָזְנִי· —
לָבִיא פְּגָשַׁנִי בָּא אַחֲרָיו נָמֵר
וְאֶבְרְחָה מֵהֶם וְאֶעֱזוֹב בָּנַי· —
מִדֵּי עֲבוֹר אֵלֶּה הִנֵּה דְמוּת פֶּרֶא[1]
קָם בַּחֲצוֹת לֵיל יָשַׁב עֲלֵי בָנַי· —
הָאֵל קָרָא אֵלַי בִּקְרוֹא עֲלֵי אִמִּי
רוּצִי וְשׁוּבִי אֶל עָפְרָה וְהִתְבַּנִי:

פיוט III.

שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנִי
מָתַי יְצוּעֵי יָהּ תָּכִין לְאַדְמוֹנִי, —
לָמָּה צְבִי נֶחְמָד תִּישַׁן וְהַשַּׁחַר
עָלָה כַּנֵּס עַל רֹאשׁ הָרֵי וְקִנְמוֹנִי· —

וז"ל דרך החושק לשורר וכיון שאהבת יוצרנו נפלאה מאהבת נשים האוהב אותו בלב שלם משורר לפניו יתברך כאשר שרו משה ובני ישראל ומרים וגו' ובתוקף החשק האלקי יתברך הראשונים גם האחרונים שרו לפניו ר' יהודה הלוי ור' יהודה החסיד וראב"ע וחביריהם ז"ל וגו'.

והא לך ג"כ דברי בעל. עומר השכחה (דף קל"א) אשר יהיו לך לעינים בקריאת השירים האלה אשר אתן נעת לפניך. וז"ל.

אמר אברהם. ראיתי הפיוט הנחמד שחבר המשורר הגדול מה"ו מנדיל אבי זמרה המתחיל „מה תעשי ותלבשי" ובקשו ממני ידידי וחברי ליסד ג"כ כמה במשקלה ונמנעתי פן יחשדני שומע לאמור זה נער בחור עדיין לא נשא אשה וייחד בעניינים כמו אלה בעניינים הגופיים הנקרא אל הזלי גם נקרא אל דאתי ולא יעשה כן בישראל המשורר המוציא מרגליות מפיו ביחודו יתברך או שיר ושבח לתורה התמימה או שיר לנשמה וכדומה ואח"כ יוציא מפיו דברים גופיים שירע גנותו על הנשים ומפגל מחשבתו הקדושה כמצאתי חוטא ויזקו רבים על ידי בחיי ובמותי כי כל החושד בכשרים וגו' ע"כ נמנעתי. אח"כ ראיתי כי הרב הגדול ר' סעדיה בן דאנאן בעל הערוך כי נראה מתוכו שלא הניח מקרא ומשנה תלמוד רבה ותנחומא שלא למד גם עשה שרשים על כל הכ"ד ואעפ"י כן מצאתי בשירי' כמה וכמה דברים הדומים לגופיים וגם הרב ר' אברהם רב כמוהו שלם משלימי ישראל ואעפ"י כן מצאנו ראינו ז"ל בשיריו מהדברים הגופיים והתנצל בתחלה על עצמו קודם עשותו כי כן אמר גם לא יזיק לנפשות הקדושות וגו' וחלילה ליחס הקדושים הללו שום חשד כנראה מפשוטי דבריהם כי כל החושד בהם ראוי לקברו בחיים ושיר השירים קדש קדשים וגו' עכ"ל. עיין במחברתי דף פ"ב.

[1]) המשורר ירמוז על ד' מלכיות בדניאל.

מֵעַל פְּרָאִים סוּרָה וּנְטֵה לְיַעֲלַת חֵן
הִנְנִי לְכָמוֹךְ גַּם אַתָּה לְכָמוֹנִי,
הָבָא בְּאַרְמוֹנִי וְמְצָא בְּמַטְמוֹנִי
עֲסִים וְרִמּוֹנֵי מוֹרִי[1] וְקִנְּמוֹנִי

IV. אהבה לפסח[2].

הַיְדַעְתֶּם יְדִידַי
הַצְּבִי בָּרַח מִמְּלוֹנִי!
מָתַי יָשׁוּב מְעוֹנִי? —

יַגִּיד לָכֶם בְּרִיבַי[3], אַחֲרֵי נָשָׂא לְבָבִי, אֵיךְ אֶשָּׂא מַעֲצָבִי,
לֹא יָדַע בָּעֵת שֶׁהֶעֱלָה עִמּוֹ כָּל שְׂשׂוֹנִי
עַל מִי נָטַשׁ יְגוֹנִי· —

צַר לִי עַל נְדוּדוֹ· סוּר מֵעָלַי כְּבוֹדוֹ· אוֹר יִפְעָתוֹ וְהוֹדוֹ
אֵי[4] לְיָמִים שְׂפָתָיו יִטְּפוּ נוֹפֶת עַל לְשׁוֹנִי
וַעֲנָקָיו עַל גְּרוֹנִי· —

חַנּוֹתִי אֵיךְ שִׁבְחָם· שַׁעֲשֻׁעַי אֵיךְ נִחַם· וִידִידוּת בֵּין בְּנֵי חָם·
הֶרְאָה לִי בְּאָמוֹן[5] עֵת אֲשֶׁר מוֹפְתָיו שָׁת בְּמוֹנַי
וַיּוֹצֵא אֶת הֲמוֹנַי:

קָרַע יַם סוּף לְפָנַי, הֶרְאָה אוֹרוֹ לְעֵינַי, דִּבֵּר דּוֹדָיו בְּאָזְנַי
וְלַחֲדַר אוֹהֲבִי סָר אֵלִי חִין קוֹל פַּעֲמוֹנַי
וּלְרֵיחַ קִנְּמוֹנַי·

עָבְרִי חֻקִּים וְעֵדוֹת· הֶעֱבִיר מִמֶּנִּי יְדִידוּת· נִכְבָּדוֹת וַחֲמוּדוֹת,
הָשֵׁב לִי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֲךָ וְאִם עָבַר רֹאשׁ זְדוֹנַי
נָא הַעֲבֵר אֶת עֲוֹנִי·

---

[1]) כמו אריתי מורי (שיר השירים ה׳ א׳).

[2]) נמצא במחזור כ״י ראיתי אצל הנגיד החכם ר׳ חיים מיכעל נ״י בעיר האמבורג. ומחברו רי״ץ בן גיאות.

[3]) בקהלתכם. ואולי צ״ל במסיבי כלומר יגיד לכם המגיד והוא המשורר אשר ידבר מעצמו בלשון נסתר.

[4]) כמו איה. ופירושו איה הימים אשר שפתיו וגו׳.

[5]) במצרים אשר בה נוא אמון עיר מלכותה (ירמיה מ״ו כ״ה).

רַבּוֹת מִיּוֹם נְדוּדֶךָ, נָשָׂאתִי עַל כְּבוֹדֶךָ, וּבְכָל זֹאת אֶעֱבָדְךָ
עַד עוֹלָם, לְצֵאת מֵעִמְּךָ אֵין רְצוֹנִי
אָהַבְתִּי אֶת אֲדוֹנִי·[1]

V. פּוּמוֹן לשבועות[2].

יוֹצְאֵת אֶל הֶחָרָבָה   מֵיַם סוּף וּמִיַּד מְעַנִּים,
הָיִית כְּתוֹמֶר נִצָּבָה   יְפַת אֶשְׁכְּלוֹת וְסַנְסִנִּים,[3]
וְלָמָּה תִּהְיִי נֶעֱצָבָה   יַעֲלַת חֵן בִּמְקוֹם תַּנִּים?
מַה דּוֹדֵךְ חוֹלַת אַהֲבָה   הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים?

דּוֹדִי דָגוּל מֵרְבָבָה
הָרוֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים! —

אֲנִי יוֹשֶׁבֶת אֹהָלִים   אֲשֶׁר נִטָּיוּ כִּנְחָלִים·
בְּגַנּוֹת נְטוּעִים וַאֲהָלִים[4]   יָפוּ פְעָמַי בַּנְּעָלִים·
גְּדוּדַי בְּעַד הָרְהָלִים   בְּרִבְבוֹת קֹדֶשׁ נִדְגָּלִים,
דְּגָלִים יְמִינִים וּשְׂמָאלִים   הוֹפְפוּ עָלַי כִּצְלָלִים,

הִנֵּה קוֹל דּוֹדִי זֶה בָּא
בַּהֲמוֹן חַיּוֹת וְאוֹפַנִּים·

וּמַה לִּבְנוֹת עִמָּדִי   כִּי שְׁאַלְתִּי מַה דּוֹדִי
זָרוֹת נָשְׂאוּ אֶת רְדִידִי   וּבְבֵיתָם מַה לִּידִידִי·
חָמְדוּ לָקַחַת כְּבוֹדִי   לְהַעֲמִיד לָהֶם חֲזוֹן סוֹדִי·[5]
טָעוּ כִּי נָשְׂאוּ עֵדִי   וְהוֹתָם דּוֹדִי עַל יָדִי·

---

[1]) ובסגנון הזה יאמר ר' שלמה בן גבירול ז"ל. באחד משיריו הנמצא בכ"י לייפציג הנזכר לעיל.

ששׁ נגזרו לצאת עבד פרות רוצה
ושני עבודתי אין סוף ואין קצה
(ג' חרוזים יחסרו)
האין פדות עמי הנני לקחני
אהיה לך עבד עולם ולא אצא·

[2]) השיר הזה מר' יהודה הלוי ושמו בתוכו בבית הראשון. והשאר על דרך א"ב וחסר האות האחרון. השיר הזה מיוסד על פסוקי שיר השירים כאשר יראה הקורא בעיניו. ונמצא באוצר ספרי האמבורג במחזור ספרדי כ"י No. 205.

[3]) כמו אוחזה בסנסניו (שיר השירים ז' ט').

[4]) מלשון כאהלים נטע ד' (במדבר כ"ד).

[5]) המשכיל יבין ענין הבית הזה ועל מה אדניו הטבעו. גזירות תתנ"ו עמדו לנגד עיני המשורר.

יְמִינוֹ אָחוֹר לֹא שָׁבָה
וּדְבָרָיו לֹא מִשְׁתַּנִּים·

כָּתַב לִי לוּחוֹת אֲבָנִים אַחֲרֵי נְאוּם[1]) פָּנִים בְּפָנִים,
לַחְמִי מִשְּׁמֵי מְעוֹנִים וּמֵימַי מִצּוּר נְתָנִים,
מְעוֹנַי תּוֹךְ שִׁבְעָה עֲנָנִים וַעֲמוּדִים נוֹסְעִים וְחוֹנִים,
נֵרוֹת פָּנָיו לִי פוֹנִים בֵּינוֹת קְלָעִים וַאֲדָנִים,
שִׁיחוּ שַׁאֲלוּ קַדְמוֹנִים הֲרָאוּ כָּזֹאת בִּזְמַנִּים·

. . . . . .

. . . . . .[2])

עוֹדָם בְּתֻמָּם מַחֲזִיקִים בָּנִים סוֹד אֵל מַמְתִּיקִים[3]),
פִּקּוּדִים פִּקּוּדִים[4]) וְחֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים הַצַּדִּיקִים·
צוּרִי סְכָתְךָ תְּקִים עַל שׁוֹשַׁנַּת הָעֲמָקִים,
קְרָא יוֹנַת אֵלֶם רְחוֹקִים[5]) הַשּׁוֹכֶבֶת מֵעֲמַקִּים·
רְדִי מִדְּבַשׁ מַמְתַּקִּים וּשְׁתִי מֵעַדְנֵי הַשְּׁמָנִים
דּוֹדֵךְ דָּגוּל מֵרְבָבָה
הָרוֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים

VI. אהבה לפרשת זכור[6]).

לִפְלֵיטַת בֶּן בְּכוֹר· אַהֲבַת כְּלוּלָה[7]) זְכוֹר:

אָבִי הֲתִטּוֹשׁ בְּנֵי אֵיתָן[8]) וְלֹא תַעֲנֶה· בִּנְךָ וְהִיא נַעֲנֶה[9])· שִׁיר כִּי זֶה הַבְּכוֹר:
בְּכוֹרִי! וְאִם אַב אֲנִי· אַיֵּה כְבוֹד מַעֲנִי· בָּאתִי לְמַעַנְךָ אָנִי· וְהִכֵּיתִי כָּל בְּכוֹר:
רְחוּמֶיךָ אֶנְחוּ· דָּחְךָ וְאִם שָׁכְחוּ· כִּפְלַיִם לָקְחוּ· כִּי זֶה מִשְׁפַּט הַבְּכוֹר:
מִמַּעְיַן יְשׁוּעָה שְׁאַב וּלְקֵץ פְּדוּתִי הָאַב· וּתְשִׂימֵנִי לְאָב· וַאֲנִי אֲשִׂימְךָ בְּכוֹר·

---

[1]) אחרי אשר דבר עמי פנים אל פנים מלשון וינאמו נאום (ירמיה כ"ג ל"א).
[2]) כנראה יחסרו פה ב' חרוזים.
[3]) כמו נמתיק סוד (תהלים נ"ה ט"ו).
[4]) מלשון פקודי ה' ישרים (תהלים י"ט) פירוש מצוות.
[5]) כנוי לכנסת ישראל.
[6]) נמצא בסדור רומני. והשיר הזה הוא וויכוח בין כנסת ישראל ובין אביה שבשמים הטור הא' והג' דברי כנסת ישראל והטור הב' והד' דברי הקב"ה. ונחות לשון השיר הזה יעיד כי מחברו הראב"ע ז"ל.
[7]) כמו אהבת כלולותיך (ירמיה ב' ב').
[8]) בני אברהם יצחק ויעקב שנקראו איתני העולם.
[9]) מלשון נגש והוא נענה (ישעיה נ"ג ג').

VII. רשות לשבועות[1].

יָשֵׁן וְלִבּוֹ עֵר· בּוֹעֵר וּמִצְטַעֵר· קוּמָה וְהִנָּעֵר· וְלֵכָה בְּאוֹר פָּנַי
קוּמָה צְלַח וּרְכַב· דָּרַךְ בָּךְ כּוֹכָב· וַאֲשֶׁר בְּבוֹר שָׁכַב· יַעַל לְרֹאשׁ סִינַי
אַל תַּעֲלוּן נַפְשָׁם· תְּאוֹמִים תְּשִׂים· צִיּוֹן וְהִנֵּה שָׁם· לִבִּי וְשָׁם עֵינַי
אָגֵל וְאֶסְתַּר· אֶקְצוֹף וְאֶעְתַּר· כִּי יַחְמוֹל יוֹתֵר· כִּי עֲלֵי בָנַי·

VIII. מאורה להוצאת ס״ת[2].

הַסְּתָיו אָרַח[3], אָרַח מְעֻצְּבִי
עֵץ פְּרִי פָּרַח, פָּרַח גִּיל לְבָבִי

נָתְנוּ רֵיחַ, יַחְדָּיו הַנְּרָדִים,
צִץ וְצָמַח, פַּרְדֵּס הַמְּגָדִים,
שָׂשׂ וְשָׂמַח, בָּהֶם לֵב יְדִידִים·

שׁוּב צְבִי מֶרְחָק[4] בָּרַח מִכְּרוּבִי,
בֹּא שְׁתֵה רֶקַח יֵינִי עִם חֲלָבִי·

חָלְפוּ תוּגוֹת, יוֹם חָלְפוּ עֲרוּגוֹת[5]
בַּהֲדַס סוּגוֹת[6], בְּרִקְמוֹת אֲרוּגוֹת,
מִבְּלִי פוּגוֹת נָסוּ הַדְּאָגוֹת·

מִגְדְּלוֹת מֶרְקָח, נוֹטְפוֹת מוֹר סְבִיבִי,
הָאֱגוֹז פָּרַח[7], דָּלְיוֹ[8] עַל מְסִבִּי·

וַעֲצֵי חֶמְדָּה, נָטוּ בֵּין צְלָלִים,
מִשְּׂמֹאל קִדָּה, מִימִין אֲהָלִים[9],
כּוֹם כְּעֵין פִּטְדָה, וּכְמַעֲשֵׂה גְלִילִים[10]·

---

[1] נמצא במחזור כ״י בבית הנגיד המשכיל ר׳ חיים מיכעל נ״י בעיר המבורג. והשיר הזה דברי הקב״ה אל כנסת ישראל.

[2] נמצא במחזור כ״י בבית החכם הנגיד ר׳ חיים נ״י בעיר המבורג. וגם בכ״י אחר בבית הנ״ל אשר אקראהו קונץ מַאֲרָאקָא. ובכ״י הנ׳ חסר החרוז האחרון. ונדפס ג״כ בספר אמרי נועם מר׳ יוסף שלום בן שלום גלייכו א״ד שפ״ט. וחרוז אחד יחסר שם.

[3] הלך. כמו וארח לחברה (איוב ל״ד ח׳).

[4] והוא כנוי להקב״ה.

[5] ביום אשר חלפו השדות לבושם אשר היו להם בימי השלג.

[6] כמו סוגה בשושנים (שיר השירים ז׳ ג׳)

[7] מלשון ופרח העודף (שמות ה״ו י״ב).

[8] ענפיו. כמו לפנות דליותיו (יחזקאל י״ז ו׳) ולפירוש הרד״ק בשרשיו (שורש דלה) גם יזל מים מדליו במדבר כ״ד) הוא מענין הזה.

[9] כמו כאהלים נטע ה׳ (במדבר כ״ד ו׳).

[10] כמו גלילי זהב (שיר השירים ה׳ י״ד)

יַיִן כְּעֵין אֶקְדַּח,   מָסוּךְ מֵרְבִיבַי[1],
רֵישׁ וְאוֹן אֶשְׁכַּח,   הַטָּמוּן בְּחֻבִּי·
מַה לְדוֹד הָיָה   רוֹעֶה בֵּין עֲפָרִים,
לַעֲזוֹב קִרְיָה,   לִשְׁכּוֹן בֵּין הַיְּעָרִים?
בֹּאוּ לְחֵיק רַעְיָה,   תַּעֲטוֹף לָךְ בְּשִׁירִים,
הַעֲלֵה דוֹד צַח   לִי נֵר מַעֲרָבִי,
כָּךְ כְּרוּב מִמְשַׁךְ[2])   יַגַּהּ אוֹר שְׁבִיבִי·

IX. גאולה לשמיני עצרת[3])·

גֶּרֶד וְכַרְכּוֹם צָץ בְּגַנִּי   קִמְּשׁוֹן יִמַּל וְקָמָל
וְעָלֵי יִבְלֵי נְחָלִים   הֶהָדָס הֵנֵץ וְגָמָל·
חָלְפוּת אַלְמְנוּתָם[4]) כָּל עֲצֵי עֵדֶן   וְשָׂשׂוּ מֵהֲדַר זִיו מַחְלְצוֹתָם,
עָלְזוּ דוֹדִים וְעָלְזוּ, תּוֹר   וְכִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם·
פָּעֲרוּ פִיהֶם וּפָצוּ   שָׁם יִתְּנוּ עֹז לְקוֹנִי,
זֶה בִמְצַהֵל וְזֶה בְצִלְצוּל   עַל עֲרָבִים בֵּין צְלָלִים,
צִפְצְפוּ שִׁיר וּמַהֲלָל

וַעֲרוּגוֹת הַוְּרָדִים   מַעֲטֶה[5]) הוֹד כּוּת מָאְדָּם,
עַל צְעִיף רִמּוֹן רְדִידִים   שֵׁשׁ וּבַד לָבָן אֲדַמְדָּם,
יָגִילוּן בּוֹ אָז יְדִידִים   יַעֲלוֹז בּוֹ עֵר וְנִרְדָּם·
בַּעֲלוֹת רוּחַ צְפוֹנִי   הַבְּשָׂמִים יִזְּלוּ טַל,
טַל טַל לְהַרְגִּיעַ עֲמֵלִים   טַל יְשַׁכַּח רֵשׁ וְעָמָל·

מִפְּאַת מִזְרָח לְעֵינַי   בָּא מְאוֹר שִׁמְשִׁי וְזָרַח,
מֵעֲצֵי עֵדֶן בְּגַנִּי   צָץ שְׁתִיל רַעֲנָן כְּאֶזְרָח,
אֶשְׁמְעָה קוֹרֵא בְאָזְנַי   צָץ לְיִשַׁי צִיץ וּפָרַח·
אוֹהֲבִי רָאָה וְעֵינַי[6])   וְעֵינַי עַל מְעוֹנוֹ חָס וְחָמַל,
בָּא דְרוֹר וּזְמַן גְּאוּלִים   אֵל אַבִּיר תִּקְוָה נִגְאָל:

---

1) מזוג במים כמו כרביבים עלי עשב (דברים ל"ב ב').
2) (יחזקאל כ"ח י"ד).
3) בבית ובכ"י הנ"ל כשיר הקודש לו.
4) בקובץ מראקא חלבו סות.
5) בקובץ מאראקא תעטה סות חן.
6) בקובץ מאראקא הגירסא הנכונה בעיני.

X. הַבדלה לפסח[1]

כָּל עֵץ יַעַר צוֹמֵחַ· מִתְעָרָה יָבֵשׁ חָצִיר· וּגְפָנִים נָתְנוּ רֵיחַ·
מַה יוֹעִילוּ עֵת וּזְמַנִּים· עַל לֵב רָע אוֹ שָׁר שִׁירִים
אֵיךְ יָשִׂישׂ יוֹשֵׁב אַשְׁמַנִּים· מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים·
שֶׁמֶשׁ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ· כָּלָה קַיִץ עֵת בָּצִיר· וּצְרִי אֵין לִי שׁוֹלֵחַ·
תָּעִיר אֵלַי לֵבָב נֶעְלָם· תַּשְׁקוֹט לִבּוֹת הוֹמִיּוֹת·
תָּשִׁיב אוֹתִי כִּימֵי עוֹלָם· וּכְשָׁנִים קַדְמוֹנִיּוֹת·
אֶשְׁכּוֹן כַּכְּפִיר בּוֹטֵחַ· וּבְבֵיתִי יָשַׁר הַשִּׁיר· בִּנְגִינוֹתַי לַמְנַצֵּחַ:

XI. תוכחה ליום הכפורים[2].

שִׁכְחִי יְגוֹנֵךְ נֶפֶשׁ הוֹמִיָּה· לָמָּה תִפְחֲדִי מִמְּצוּקֵי נְשִׁיָּה·
טוֹהַר גּוּפֵךְ יִשְׁכּוֹן תַּחְתִּיָּה· הַכֹּל נִשְׁכַּח כְּאִלּוּ לֹא הָיָה
נַפְשִׁי הוֹחִילִי· וּמָמוֹת חִילִי· אוּלַי תוֹעִילִי· וְנַפְשֵׁךְ תַּצִּילִי·
בְּשׁוּבֵךְ אֶל קוֹנֵךְ· יוֹם תְּצַפִּי פְּעֻלַּת קִנְיָנֵךְ·

לָמָּה וְלָמָּה· נֶפֶשׁ נִרְדָּמָה· תִלְבְּשִׁי שְׁמָמָה·
עֲלֵי תֵבֵל אֲדָמָה· בְּצֵאת הַנְּשָׁמָה· גְּוִיָּה נֶאֱלָמָה·
בְּשׁוּב אֶל יְסוֹדֵךְ· לֹא תִשְׂאִי בְּיָדֵךְ· מְאוּמָה מִכְּבוֹדֵךְ
יוֹם יָחִישׁ נוֹדֵךְ· כְּצִפּוֹר אֶל קִנֵּךְ: יוֹם וגו׳

מַה לָּךְ נְבוּכָה· בְּאֶרֶץ לֹא מְשׁוּכָה· אֲשֶׁר הִיא מְלוּכָה·
תֶּהֱפֵךְ מְבוּכָה· תְּדַמֶּה אֲרוּכָה[3] וְהִיא קֶשֶׁת דְּרוּכָה·
כָּל יְקָרָהּ אַכְזָב· וְכָל טוּבָהּ כָּזָב· וְהִיא נָמֵס וְזָב·
וְלַאֲחֵרִים נֶעֱזָב· וּמַה יּוֹעִיל הוֹנֵךְ: יוֹם וגו׳[4].

---

[1]) בבית ובמחזור הנ"ל.
[2]) נדפס באיזה מחזורי מנהג ספרד.
[3]) כמו מדוע לא עלתה ארוכה (ירמיה ח׳ כ"ב) לשון רפואה.
[4]) וקרוב לזה יאמר ר׳ משה בן עזרא ז"ל בשיריו הנקראים דיואן

תבל כאשת פתיות	הבל הדרה והודה
תמתיק אמרים ואכן	תחת לשונה מצודה
סַכֵּל עצתה אחי בין	תמיר בקלון כבודה
חושה ותן לצמיתות	ספר כריתות בידהּ —

השיר הזה נשלח אלי מידידי החכם שד"ל נ"י עם שירים אחרים מהדיואן אשר אספתים בישראל בזמן אחר.

הֲהִי גֶפֶן וְהַמָּוֶת בּוֹצֵר· וְכַאֲשֶׁר יֵלֵךְ צְעָדָיו הִיא נוֹצֵר· שׁוּבִי נַפְשִׁי לְבַקֵּשׁ הַיּוֹצֵר

הַיּוֹם קָצֵר· וְרָחוֹק הֶחָצֵר·

נֶפֶשׁ שׁוֹבֵבָה· דַּי לָךְ כְּפַת חֲרֵבָה

וְשִׁכְחִי מַעֲצֵבָה· וְגוֹרִי יוֹם דִּינֵךְ: יוֹם וגו׳·

חִרְדִי כַּיּוֹנָה· עֲנִיָּה אֶבְיוֹנָה· זִכְרִי בְּכָל עֵת מְנוּחָה עֶלְיוֹנָה,

קִרְאִי מְעוֹנָה· בְּכָל רֶגַע וְעוֹנָה·

בְּכִי תָּמִיד לְפָנָיו· וְהִתְחַנְּנִי לְעֵינָיו· וְהָפִיקִי רְצוֹנָיו·

וְאָז מַלְאֲכֵי מְעוֹנָיו· יְבִיאוּךְ אֶל גַּנֵּךְ: יוֹם וגו׳·

XII. פזמון ליום הכפורים[1].

יְמִינְךָ נוֹשֵׂא עֲוֹנִי פְּשׁוּטָה לְקַבֵּל תְּשׁוּבָה

אֲבָל בְּיָדְךָ רַעְיוֹנַי וְכַמָּה עָצָתִי חֲשׁוּבָה,

שְׁלַח נָא אוֹרְךָ לְעֵינַי וְרַפֵּא לִי מִמְּשׁוּבָה[2],

הֲשִׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה

יְקָרָה נַפְשְׁכֶם עָלַי וְהָמוּ מֵעַי עֲלֵיכֶם

וְטֶרֶם יוֹם תַּגְמוּלַי הִזְהַרְתִּי גוֹלֵיכֶם

קוֹל קוֹרֵא בְּהֵיכָלַי לְהֵטִיב מַעַלְלֵיכֶם[3]

שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם

הוֹרֵיתָנוּ דָּתְךָ לֹא נַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא נָמִיר,

שְׂמֵחִים בַּעֲבוֹדָתְךָ וְשִׁמְךָ לְבַד נַאֲמִיר[4],

וְלָמָּה מְתֵי הֲמֻדָּתְךָ כְּמוֹ גַרְגְּרִים בְּרֹאשׁ אָמִיר[5]

לֹא עֲלֵיהֶם[6] פַּחְדָּתְךָ כִּי רַק עָלַי תַּחְמִיר

וּבְצִפֹּרֶן שָׁמִיר חַטָּאת יְהוּדָה כְּתוּבָה

הֲשִׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה

---

[1]) הפיוט הנחמד הזה מר׳ יהודה הלוי (ושמו בתוכו) הוא וויכוח בין הקב״ה ובין האדם הישראלי. ונמצא בעיר הַמבורג במחזור ספרדי כ״י No. 205 גם בשפתי רננות ביד הנגיד החכם ר׳ חיים כ״י בעיר הנ״ל.

[2]) על דרך משובת פתיים תהרגם (משלי א׳).

[3]) כמאמר הכתוב שובו בנים שובבים (ירמיה ג׳ י״ד).

[4]) מלשון את ד׳ האמרת (דברים כ״ו).

[5]) עוד אחד כשמט.

[6]) על העמים האחרים.

הִטָּהֲרוּ וְהִתְקַדְּשׁוּ   מִשִּׁקּוּצֵי גְוִיּוֹת,
וְהִתְקָרְבוּ וְהִתְרַגְּשׁוּ   בְּנַפְשׁוֹת הַחַיּוֹת[1],
כִּי הַגּוּפוֹת יֻרְטָּשׁוּ   וְנִקְבְּרוּ בְּבוֹר תַּחְתִּיּוֹת,
וְכִכְלֵי יוֹצֵר יֻנָּטְשׁוּ   בְּאֶרֶץ נְשִׁיּוֹת,
וְהַנְּשָׁמוֹת יִתְחַדְּשׁוּ   לַעֲלוֹת לִמְרוֹם עֲלִיּוֹת
מַהֲרוּ וַעֲלוּ וְעֵינְכֶם אַל תָּחוֹס עַל כְּלֵיכֶם[2]
שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם:

וְאֵיךְ כֶּתֶם יִתְלַבֵּן   וְתוֹלָע יִהְיֶה כַּצֶּמֶר,
אִם אֶת לֵב הָאֶבֶן   בְּלֵב בָּשָׂר לֹא תָמֵר[3],
וְלִפְקוֹד מֵאָב עַל בֵּן   הָעֲוֹנוֹת תִּהְיֶה שׁוֹמֵר,
מַה יַּחְשׁוֹף וּמַה יָּבֵן   אֲשֶׁר הוּא בְּיָדְךָ חוֹמֶר
וְאַתָּה תַהֲרוֹס וְתִבֶן   וְאֵין בְּיַד אִישׁ רַק אוֹמֶר[4]
וְאֵיכָה קַשׁ וְתֶבֶן מִצָּל מִלֶּהָבָה
הֲשִׁיבֵנוּ דָ׳ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה

וְלָמָּה תִהְיוּ קְבוּרִים   בְּנֵי אֵל בְּקִבְרוֹת תַּאֲוָה[5]
הֲלֹא בְלֶחֶם אַבִּירִים[6]   וּמִי צוּר נַפְשְׁכֶם רָוָה,
וְהֵא לָכֶם כִּפֻּרִים   לְרַפְּאוֹת נֶפֶשׁ דָּוָה[7],
חֻקֵּי אֵל הַיְשָׁרִים   וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה
צְאוּ מִבֵּית הָאֲסִירִים   אֶל בֵּית אַחֲרִית וְתִקְוָה
מָתְנֵיכֶם חֲגוּרִים וְנַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם,
שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם

דַּעְתְּךָ וְיָכָלְתְּךָ   רֹאשׁ דֵּעָה וְיָכֹלֶת
בְּכָל מֶמְשַׁלְתֶּךָ   וְאֵין לְבִלְתְּךָ מֶמְשֶׁלֶת
וּבְכַף מִשְׁקַלְתֶּךָ   פְּעֻלַּת אִישׁ נִשְׁקֶלֶת,

---

1) כלומר מי יתן ויהיה לכם הרגשה כי בתוך גופכם נפש חיה אשר לא תמות בגוף.
2) על הגוף שהוא כלי לנשמה.
3) מלשון לא ימיר אותו (ויקרא כ"ו).
4) האדם לא יוכל לעשות דבר רק ידבר ואתה תעשה כרצונך מבלי שאול את פיו.
5) בעולם הזה.
6) על לשון הכתוב לחם אבירים אכל איש (תהלים ע"ח כ"ה). —
7) יום הכפורים הוא לרפאות הנשמה מצערה וכאבה על העבירות שעשה האדם בכל השנה.

וּמִי אָדוֹן בִּלְתְּךָ לְתִקְוָה וּלְתוֹחֶלֶת[1],
אִם תִּנְעוֹל דְּלָתֶיךָ כָּל דֶּלֶת נִנְעֶלֶת.
וְאִם לְהֶמְלָתְךָ אָבֹא אָנָה אֲנִי בָא
הֲשִׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה

דְּרוֹר קִרְאוּ לְנַפְשׁוֹת מֵעֲבוֹדוֹת הַפְּגָרִים,
וּקְחוּ לָכֶם יְרֻשּׁוֹת חֵלֶף הֱיוֹתְכֶם גֵּרִים[2],
כִּי בְּיוֹם עֲשׂוֹתִי חֲדָשׁוֹת וּבִפְתֹחִי הַקְּבָרִים
אֶתֵּן עֲצָמוֹת יְבֵשׁוֹת בֵּין רוּחוֹת וּבְשָׂרִים[3],
וְלָכֶם נָאווּ קְדֻשּׁוֹת לִתְמוֹךְ צְפִירַת כְּתָרִים
בִּהְיוֹתְכֶם מְטֹהָרִים מִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם,
שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם

הִרְחַקְתָּ עַם קְרוֹבֶיךָ וּמִי הוּא זֶה יְשִׁיבֶנּוּ,
וּמִי יַעֲזוֹר אֶת עֲזוּבֶיךָ וְנוֹפֵל וּמִי יְקִימֶנּוּ,
אִם לֹא יִשְׁכּוֹן סְבִיבֶיךָ וְגַם רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ[4],
וְתַחַת כַּנְפֵי כְרוּבֶיךָ בְּצוּר מָעוֹז תְּשִׂימֶנּוּ,
הַמְיַחֵל יוֹם טוּבְךָ מֵאַשְׁפּוֹת תְּרִימֶנּוּ.
אַל תִּרְחַק מִמֶּנּוּ כִּי צָרָה קְרוֹבָה
הֲשִׁיבֵנוּ יְיָ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה

XIII. תוכחה[5].

אֵיךְ תַּמּוּ מַאֲוַיַּי, וְיוֹם יוֹם יִרְבּוּ חֳלָיַי,
בְּחֶרְפָּה הִכּוּ לְחָיַי, נָקְטָה נַפְשִׁי בְּחַיָּי:
בְּנֵי אֲדָמָה אֵיךְ יִגְבְּרוּ, אוֹתוֹת אֱמֶת לֹא זָכְרוּ,
הֱיוֹתָם לְמָחָר מֵתִים, וְהִנָּם אוֹכְלִים וְשׁוֹתִים:
רָצוּ יַלְדֵי אִשָּׁה, אַחַר תַּאֲוָה חֲדָשָׁה,
וּבְהֶבֶל יָגִילוּ, עַל כֵּן לֹא הִשְׂכִּילוּ:

---

1) אתה אדון לכל התקוות אשר לאדם ובלתך לא יקוה דבר כי בידך הכל
2) אתם כגרים בעולם הזה.
3) יחזקאל ל"ז.
4) נ"ל תרחמנו.
5) השיר הזה נמצא בשפתי רננות באוצר ספרי החכם הנגיד מהר' ר' חיים מיכעל נ"י בעיר האמבורג.

הָלְכוּ גוֹדְרֵי פֶרֶץ, בְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ,
אַחַר הָלְכוּ יְמֵי עוֹנִי, וְהָלַכְתִּי גַּם אָנִי:

מֶנְהוּ פִּיהוּ יְסָהֵר, אֲשֶׁר הַגּוּף יְוָתֵר,
כְּצֵאת רוּחַ מִקִּרְבּוֹ, כִּכְלִי אֵין חֵפֶץ בּוֹ:

בְּבֵית סֹהַר הַיּוֹצֵר, אֱנוֹשׁ עָצוּר בְּכָל עוֹצֶר[1],
אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם, נוֹדֵד הוּא לַלֶּחֶם:

רַךְ כְּעָלֶה יָבֵשׁ, מְבַקֵּשׁ בֶּגֶד לוֹבֵשׁ,
סְבָבוּהוּ גַּלְגַּלָּיו, שֻׁלַּח בְּרֶשֶׁת רַגְלָיו:

עָרוֹם בָּא בְּרֵאשִׁיתוֹ, כֵּן יֵלֵךְ בְּאַחֲרִיתוֹ,
אָכַל לֶחֶם עֲצָבִים, כָּל יָמָיו מַכְאוֹבִים:

זוֹרֵעַ שָׁוְא יִקְצוֹר, רוּחַ, וְאֵין כֹּחַ יַעֲצוֹר
כְּקָנֶה וָסוּף קָמָל, כְּצִיץ יָצָא וַיִּמָּל:

רוּחַ אִישׁ בִּלְבָבוֹ, יְסוֹד הַגּוּף לְהַצִּיבוֹ,
דּוֹמֶה לְשַׂר הַצָּבָא, כִּי הוּא יוֹצֵא וָבָא[2]:

הֵיכְלֵי עֹנֶג גְּוִיּוֹת, מְלֵאוֹת כָּל מַשְׂכִּיּוֹת,
כְּבֹא הַמָּוֶת עֲלֵיהֶם, סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם:

חוֹק נָתַן לְבֶן אֲדָמָה, כַּמָּה יַעֲבוֹד שָׁמָּה,
וּקְצָרִים הֵם עֲלוּמָיו, וְכִימֵי שָׂכִיר יָמָיו:

זֶה סוֹף כָּל הָאָדָם, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב וְיֵרָדֵם,
וְנִשְׁחַת גּוּף מַה נָּעִים, וְיָרוּם תּוֹלָעִים:

קָדוֹשׁ הַשֵּׁם דָּרַךְ, בֵּאלֹהֵי אָמֵן יִתְבָּרַךְ,
אֱוִי יֹאמַר אֵלַי זֶה, מַחֲזֶה אֱלֹהִים יֶחֱזֶה:

---

[1]) כלומר האדם בצאתו מרחם אמו אל העולם (והוא בית סהר שלו אשר בו שם אותו היוצר הוא הקב"ה) הוא נעצב בכל מיני עכובים ומניעות אשר יסובבו אותו. עוצר לשון מעוצר וממשפט לקח (ישעיה נ"ג).

[2]) ובסגנון זה נמצא בשיר אחד משיריו המתחיל „ישכי לב מה לכם, לא תתבוננו בכם" (נמצא במחזור מונטפעליער בבית הנגיד ר' חיים נ"י) וז"ל.

בכם דמות עולם· דמות הדברים כלם·
ותחת ידו נפשכם· החיה אשר בלבבכם:
ראשיכם בית משכנו· ובמות ארמונו
ובגויתכם נשמה· כמו מלך באדמה· וגו'·

סְלִיחָה¹)

נַפְשִׁי כִּי מַה תֶּהֱמִי, אַךְ לֵאלֹהִים דֹּמִּי,
עַת צְבָאֵךְ עֲלֵי הֶבֶל, כִּי קָרְבוּ יְמֵי הֶבֶל:

שִׁבְעִים לֶאֱנוֹשׁ שָׁנִים, וְאִם בִּגְבוּרוֹת שְׁמוֹנִים,
וְטֶרֶם יָבֹא יוֹמוֹ, אִם יְבַלְּעֶנּוּ מִמְּקוֹמוֹ:
לְצַלְעוֹ נָכוֹן שֶׁבֶר, קְבוּרַת חֲמוֹר יִקָּבֵר,
כַּחֲשׁוֹ בוֹ יַעֲנֵהוּ, וְחִשַּׁב עִם קוֹנֵהוּ:
מֵאֵין לְךָ בְּרוּם מַחְסֶה, רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה,
וְאִם בִּשְׁאוֹל תֵּאָלֵם, לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם:
הֲלֹא זְדוֹנְךָ דַּל הֵלֶךְ, נִכְתָּב בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ,
בְּכֵן לְפִי רִקָּבוֹן, אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן:
בַּשָּׁוְא יַעֲנֶה גֵו שִׁיחוֹת, אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת,
לַיְלָה אוֹתִי עֲזָבָה, וּבַבֹּקֶר הִיא שָׁבָה:
נֶפֶשׁ בְּפִשְׁעֵי עֲלָמוֹת, הַחוֹטֵאת הִיא תָמוּת,
וְהַגֵּו שָׁב לְרַגְבֵהוּ, רִמָּה אֶת רֵעֵהוּ:
הַבְּכֵת גֵו מָלֵא אַשְׁמָה, לְשׁוֹנְךָ תַּצְמִיד מִרְמָה,
כִּי אֵין בְּדָרֵי מַטָּה, אָדָם אֲשֶׁר לֹא יֶחֱטָא:
חֵטְא וָפֶשַׁע הִרְבֵּית, אַשְׁמַנְתְּ עָבִיתָ,
שֶׁבִּזְדוֹנְךָ אֱהִי לָעִיִּים, לָמָּה לִּי חַיִּים:
בְּרוּם יְצַרְתַּנִי גּוֹאֲלִי, אֱלֹהִים יְיָ חֵילִי,
וְיוֹם חֲלִיפוֹת, בִּזְבוּלֶךָ, הַטְּהוֹרָה תִּקַּח לְךָ:
רֶמֶשׂ הַגֵּו בְּהֵיכָלוֹ, וּמְתַלְּעוֹת לָבִיא לוֹ,
לְהוֹלְעִים יְהִי נִמְסָר, וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר:
רִשְׁעָם מָשָׁל לְנוֹטְרִים, בְּגַנִּים חֲבֵרִים,
שׁוֹמְרֵי גַן פְּרִי שִׂיחִים, הָעִוְרִים וְהַפִּסְחִים:
בּוֹ שָׂר נִכְאֶה פְּאוּרוֹת, תְּאֵנֵי הַבִּכּוּרוֹת,
עִוֵּר נְשָׂאוֹ אַחֲרָיו, עַל חֶלְקַת צַוָּארָיו:

---

¹) השיר הזה נמצא בחומר ספרי האמבורג כ"י a 41 .Nr והשיר הזה מיוסד על דברי חז"ל (סנהדרין צ"א ע"א) א"ל אנטונינוס לר' גוף ונשמה יכולין עצמן לפטור מן הדין וגו'.

יֵשְׁבוּ לָעוּט פְּרִי שִׂיחַ, כָּם עִוֵּר וּפִסֵּחַ,
וְאַחֲרֵי מַלֵּא כְּרֵסָמוֹ, יָשׁוּבוּ אִישׁ לִמְקוֹמוֹ:

יָרֵד הָאִישׁ רְאוּתָן, אֶל גִּנַּת הַבִּיתָן,
חָד עַל פְּרִי בִּכּוּרִים, אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים:

וַיִּקְרָא מִי עִוֵּת, חָרָה לִי עַד מָוֶת,
זִמְרַת פְּרִי מִכְלוּלִים, הֲלֹא אַתֶּם הָאוֹכְלִים:

סְעִפּוֹ הֵשִׁיב בְּעָרְמָה, לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה,
מֶנִּי פְּרִי נֶעְלָם, כִּי עִוֵּר הֲלֹא אָנֹכִי:

פִּסֵּחַ הִקְשִׁיב קָשׁוּב, לְבָבוֹ לֹא כֵן יַחֲשׁוֹב,
הֲיִהְיֶה נְכֵה רַגְלַיִם, גּוֹמֵר בַּת דִּבְלַיִם:

חִבְּרָם כַּאֲשֶׁר אָכְלוּ, בְּנִבְלֵיהֶם אֲשֶׁר נִבְּלוּ,
שְׁפָטָם כְּאַחַד סָכָל, נוֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל:

זָךְ הוּא יִפְקוֹד עֲלֵיהֶם, וְכֵן יַעֲשֶׂה לָהֶם,
אֱמֶת יִשְׁפּוֹט יוֹם מוֹעֵד, וְהַיּוֹדֵעַ וָעֵד:

קָדוֹשׁ דִּינָם יְחַוֶּה, כִּי מַלְאָכָיו יְצַוֶּה,
גְּבוּל הָשֵׁב וְהִפָּרַע, לְיוֹם אַךְ יֶחְשַׁךְ רָע:

וְלָכֵן אֶקְרָא קְדוֹשִׁי, הַצִּילָה אֶת נַפְשִׁי,
וּלְךָ אָשׁוּב בְּתַחֲנוּן, כִּי אֵל רַחוּם וְחַנּוּן:

אֵלֶיךָ מִשְׂגַּבִּי, וְזֹאת אָשִׁיב אֶל לִבִּי,
אָשׁוּב יוֹם פְּנֵי מוֹתִי, וּמִתְוַדֶּה חַטָּאתִי:

מַהֲרוּ עִזְבוּ מִבְּאִישׁ, אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לֵב אִישׁ,
וְאִישׁ מִלֵּב הֲהֵלְתוֹ, יָמוּל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ:

צוּר עַל רַע יִתְנֶחָם, וּמוֹדֶה וְעוֹזֵב יְרֻחָם,
קָרוֹב לְשָׁבֵי צִלּוֹ, אַשְׁרֵי כָל חוֹכֵי לוֹ:

פיוט[1]. XV.

מַה לְּךָ יִצְרִי תָּמִיד תִּרְדְּפֵנִי
וּלְאוֹיֵב לְךָ כָּל יוֹם תַּחְשְׁבֵנִי:

---

[1]) השיר הזה נדפס בסדר תפלות מנהג ספרד א"ד תפ"ח, ומחברו הא' ר' יצחק לוריא. גם נדפס בספר מרגליות טובה לר' יעקב בן יצחק כהלון א"ד תס"א.

יוֹם לְיוֹם תְּטַמֵּן הִנֵּה פַּח יְקוֹשִׁים
עַד אֲשֶׁר תּוֹךְ פַּח מוֹקְשֵׁי תִלְכְּדֵנִי· מה לך וגו'.
צַר וְאוֹיֵב לִי אַתָּה מִנְּעוּרַי
תַּחֲרוֹק עָלַי שֵׁן וְתִשְׂטְמֵנִי· מה לך וגו'.
חָשְׁבָה נַפְשִׁי לִנְטוֹת אַחֲרֶיךָ
כִּי בְצֵל יָדְךָ מִצַּר תִּצְּרֵנִי· מה לך וגו'.
קִדְּמוּ עֵינַי לִבְכּוֹת בְּאַשְׁמוּרוֹת
כִּי בְעַב סֻכּוֹתָ וַתִּרְדְּפֵנִי· מה לך וגו'.
אִם אֲדַמֶּה כִּי תִהְיֶה לִי לְעֶזְרָה
וּבְיוֹם צָרָה אֶקְרָא וְתַעֲנֵנִי· מה לך וגו'.
צוּף דְּבַשׁ אִמְרֵי נוֹעַם חִכְּךָ לִי
הֵן בְּחַכָּה עַד דַּכָּא תִמְשְׁכֵנִי:

XVI. ברכו[1].

שְׂאִי עַיִן יְחִידָתִי לְצִירֵךְ· וְזִכְרִי בּוֹרְאֵךְ בִּימֵי בְחוּרֵךְ·
לְפָנָיו צַעֲקִי לֵיל וְיוֹמָם· וְלִשְׁמוֹ זַמְּרִי תָּמִיד בְּשִׁירֵךְ·
מְנָת חֶלְקֵךְ וְכוֹכֵךְ בָּאֲדָמָה· וּמִבְטָחֵךְ בְּצֵאתֵךְ מִבְּשָׂרֵךְ·
הֲלֹא הֵכִין לְפָנָיו לָךְ מְנוּחָה· וּמִתַּחַת לְכִסְאוֹ שָׂם דְּבִירֵךְ·
אֲנִי עַל כֵּן אֲבָרֵךְ אֶת אֲדוֹנַי· כְּמוֹ כָּל הַנְּשָׁמָה לוֹ תְבָרֵךְ:

XVII. פיוט לנשמת[2].

שַׁחֲרְתִיךָ בְּכָל שַׁחַר וְנֶשֶׁף· וּפֵרַשְׂתִּי לְךָ כַּפַּי וְאַפִּי·
לְךָ אֶהֱמֶה בְּלֵב צָמֵא וְאֶכְמֶה[3]· כְּדַל שׁוֹאֵל עֲלֵי פִתְחִי וְסִפִּי·
מְקוֹמוֹת לֹא יְכִילוּן שִׁבְתְּךָ· וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ בֵּין סְעִיפַּי·
הֲלֹא אֶצְפּוֹן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדְךָ· וְגָבַר חֶשְׁקְךָ עַד יַעֲבֹר פִּי·
וְאֵלֶיךָ אֲזַמֵּר בְּעוֹד נִשְׁמַת חַי בְּאַפִּי:

---

[1]) נמצא בסדור רומני.

[2]) בסדר יוצרות לשבתות כ"י נכתב בשנת ס"ו בבית המשכיל ר' בנימין [illegible] כ"י בעיר [illegible] דויין. בכ"י האמבורג No. 37 נמצאו ב' בתים יותר [illegible]. וגם נרשם עליו פיוט וקדיש. והטור הב' מביר הזה מתוקן יותר בכ"י האמבורג. והגהתיו פה.

[3]) מלשון כמה לך בשרי (תהלים ס"ג ב'). —

XVIII. פיוט אחר[1]·

שְׁאַל לְהוֹדוֹת לְךָ לִבִּי וְלֹא יָכוֹל· לוּ יֵשׁ תְּבוּנָתִי רְחָבָה כְּמוֹ כַּרְכֹּל·
לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל תְּהִלָּתוֹ· גָּדְלוּ חֲסָדֶיךָ עָלַי וְעַל הַכֹּל:
מִבַּלְעָדֶיךָ אֵין לִי מִבְטָח וְאַיֵּה כֹל· זוּלָתְךָ סוֹבֵל עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכּוֹל[2]:
חֵן לְךָ אֲנִי נִשְׁלָךְ אֵיךְ לֹא אֲקַוֶּה לָךְ· וּבְיָדְךָ נֶפֶשׁ כָּל חַי וְרוּחַ כֹּל:

XIX. פיוט לשים שלום[3]·

יָהּ אָנָה אֶמְצָאֲךָ? מְקוֹמְךָ נַעֲלֶה וְנֶעְלָם —
וְאָנָה לֹא אֶמְצָאֲךָ? כְּבוֹדְךָ מָלֵא עוֹלָם —

הַנִּמְצָא בְּקִרְבִּים· אַפְסֵי אֶרֶץ הָקִים,
הַמִּבְטָח לִקְרוֹבִים· הַמִּשְׂגָּב לִרְחוֹקִים
אַתָּה יוֹשֵׁב כְּרוּבִים· וְאַתָּה שׁוֹכֵן שְׁחָקִים,
תִּתְהַלֵּל בִּצְבָאֲךָ· וְאַתָּה עַל רוֹם מַהֲלָלָם
גַּלְגַּל לֹא יִשָּׂאֲךָ· וְאַף כִּי חַדְרֵי אוּלָם:

וּבְהִנָּשְׂאֲךָ עֲלֵיהֶם[4]· עַל כִּסֵּא נִשָּׂא יָרָם,
וְאַתָּה קָרוֹב אֲלֵיהֶם[5]· מֵרוּחָם וּבְשָׂרָם[6]
כִּי הֵם יָעִידוּ בָהֶם[7]· כִּי אֵין בִּלְתְּךָ יוֹצְרָם
מִי זֶה לֹא יִירָאֲךָ· וְעוֹל מַלְכוּתְךָ עֻלָּם
אוֹ מִי לֹא יִקְרָאֲךָ· וְאַתָּה נוֹשֵׂא אֶת כֻּלָּם:

דָּרַשְׁתִּי קִרְבָתְךָ· וּבְכָל לֵב קְרָאתִיךָ
וּבְצֵאתִי לִקְרָאתְךָ· לִקְרָאתִי מְצָאתִיךָ[8]
וּבְפִלְאֵי גְבוּרָתְךָ· בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִיךָ·

---

[1]) בבית המשכיל הנ"ל.

[2]) הדמיון הזה נמצא אצל פייטנים רבים כמו ר"מ בן עזרא עיין מחברתי תולדת המשורר הזה דף פ"ב No. 19

[3]) בפיוט הזה נמצא ביוצרות לשבתות כ"י האמבורג No. 201 ונמצא ג"כ ביוצרות לשבתות כ"י בבית המשכיל הקצין בנימין הנ"ל עיין מה שכתבתי בציון מחברת סיון משנת תר"ב דף קל"ה הערה. והפיוט הזה הוא מר' יהודה הלוי ובכ"י האמבורג נרשם עליו „מר' יהודה קסטלין" בעבור שהיה מארץ קאסטיליא.

[4]) על חדרי אולם.

[5]) על בני אדם.

[6]) יותר מרוחם ובשרם.

[7]) כלומר רוחם ובשרם של בני אדם יעידו כי אתה היוצר.

[8]) וע"ד זה הובאו דברים במאזני משפט להחכם אלגאזלי נעתק מר' אברהם בן חסדאי הספרדי נדפס לייפציג תקל"ט וז"ל דף ל"ו: אמר

מִי יֹאמַר לֹא רָאֶךָ· הֵן שָׁמַיִם וְחֵילָם
יַגִּידוּ מוֹרָאֶךָ· בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם:
הַאֻמְנָם כִּי יֵשֵׁב· אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם
וּמַה יַּחְשׁוֹב כָּל חוֹשֵׁב· אֲשֶׁר בֶּעָפָר יְסוֹדָם
וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב· תְּהִלּוֹתָם וּכְבוֹדָם
חַיּוֹת יוֹדוּ פִּלְאֶךָ· עוֹמְדוֹת בְּרוּם עוֹלָם
עַל רָאשֵׁיהֶם כִּסְאֶךָ· וְאַתָּה נוֹשֵׂא אֶת כֻּלָּם:

XX. שבח[1]·

חַי מְדַבֵּר מַצִּיג· מִדִּבְרֵי שִׁיר לִפְנֵי
צוּר, הַתַּחֲשׁוֹב הַשִּׂיג· סוֹד כְּבוֹדוֹ נַעֲנֶה[2]
הַבְּרוֹב נִיב וַהֲגִיג· מְהַלְלוֹ תַּעֲנֶה?
טוֹב לְךָ נוֹאַל אִם בְּדְמִי[3] הִלַּלְתּוֹ
מֵאֲשֶׁר עָמַלְתָּ בּוֹ וְלֹא גִדַּלְתּוֹ—
יַד הֶהָרִים נִמְלָל· כַּחֲצִיר גַּג תָּאֵר[4]
צוּר בְּפִיהוּ הוֹלָל, מַעֲשֵׂה אֵל בָּאֵר
אֵיךְ בְּזֹאת תִּתְהַלָּל· אֵיךְ בְּזֹאת תִּתְפָּאֵר?
אִם לְעֻזּוֹ תַּתְאִים· עֹז לְמִי הִמְשַׁלְתּוֹ?
אִם מְקוֹמוֹ תַּרְתָּ, אֵיךְ גְּבוּל הִגְבַּלְתּוֹ[5]?

חכם בכל לילה ולילה בת קול יוצאת ואומרת: היש קורא אלי ואענהו היש מבקש רחמים וארחמהו. אם גדול חשק הגברים אלי חשקי אליהם גדול יותר ומי שקרב אלי זרת אקרב אליו אמה ומי שיבא לקראתי בנחת אבוא לקראתו במרוצה עכ"ל. —

[1]) השיר הזה והבא אחריו העתקתי מלקוטי ר' מאיר ברעסלוי ז"ל והוא לא ידע באיזה ספר מצא אותם. וגם אני לא מצאתי אותם עד עתה.

[2]) כמו נגש והוא נענה (ישעיה נ"ג ז').

[3]) מלשון לך דומיה תהלה (תהלים ס"ה ב').

[4]) מלשון אריתי מורי (שיר השירים ה' א').

[5]) ודברי בעל חובת הלבבות יהיו לך לעינים בשיר הזה וז"ל ושאל קצת החכמים על הבורא מהו ואמר אלוה אחד אמר לו השואל ואיך הוא אמר לו מלך גדול אומר לו ומה הוא א"ל בנפשו א"ל השואל לא שאלתיך על זה אמר לו שאלתני בשאלות האלה שמורות על מהות הראיות לבורא ולא על בורא אך המדות שצריך להבין מבוראנו יתעלה מה שאמרתי לך ומפני שאי אפשר לנו זולת זה (שער היחוד פרק י').

XXI. שבח.

אוֹר כְּבוֹדְךָ הֵאִיר · צוּר אֲשׁוּנֵי טוּחַיי[1]
עַד לְבָבִי הִכִּיר · כִּי בְּיָדְךָ כָּל חַי
וָאֶחְשׁוֹב הַזְכִּיר · עֻזְּךָ בְּשִׁבְחַי
וְשָׁב וְרָאָה חִכִּי · כִּי לְסַפֵּר חָדַל
חָדְלָה נַפְשִׁי · כִּי רָאֲתָה כִּי גָדַל:
רָם בְּשִׁמְךָ אָרִים · רֹאשׁ לְעֵת מוֹט רַגְלִי
כִּי אֲדוֹן הַיְצוּרִים · (אַתָּה) וְאֵת חֶבְלִי
כִּחֲשׁוּ בְךָ עִוְרִים · הֶאֱמִין בְּךָ שִׂכְלִי
לֹא בְּמַפָּל סַכִּי · בֹּר[2] לְבָבִי נָפַל
לֹא בְּמַאֲפָל חֶשְׁכִּי · אוֹר בְּרִיתִי אָפַל:

XXII. ברכו לשבועות[3].

יְעִירוּנִי בְּשִׁמְךָ רַעְיוֹנַי · וְיָשִׂימוּ חֲסָדֶיךָ לְפָנָי:
הֲבִינֵנִי דְבַר נֶפֶשׁ יָצַרְתָּ · קְשׁוּרָה בִי וְהִיא נִפְלָאת בְּעֵינַי:
וְלִבִּי רָאָה וַיַּאֲמֶן בָּךְ · כְּאִלּוּ מַעֲמַד הָיָה בְּסִינַי:
דְּרַשְׁתִּיךָ בְּחֶזְיוֹנַי וְעָבַר · כְּבוֹדְךָ בִי שׁוֹכֵן מְעוֹנַי:
הֱקִיצוּנִי סְעִיפַּי מִיצוּעַי · לְבָרֵךְ שֵׁם כְּבוֹדְךָ יְיָ:

XXIII. אופן לשמחת תורה[4].

אֵל אֲשֶׁר מַעֲשָׂיו עֲצוּמִים · מִסְפּוֹר עָצְמוּ פְּלָאָיו
הַלְלוּהוּ בַמְּרוֹמִים · הַלְלוּהוּ כָּל צְבָאָיו:

---

[1]) חדרי לבבי ומחשבותי. וכן יאמר ר׳ משה בן עזרא ז״ל „ואשוני כרדמים" עיין מחברתי תולדת המשורר הזה דף ע״ד No. 11 טוחי מלשון ובטוחות חכמה תודיעני (תהלים נ״א ח׳).

[2]) מלשון והזכותי בבור כפי (איוב ט׳ ל׳).

[3]) נמצא בסדור רומני ומחברו ר׳ יהודה הלוי כאשר יראה הקורא מראשי תיבות השיר.

[4]) השיר הזה נמצא במחזור כ״י בבית הנגיד המשכיל ר׳ חיים בן יוסף מיכעל נ״י בעיר האמבורג. ור׳ שלמה בן יחייא בספרו לשון למודים מזכיר השיר הזה בשם הראב״ע.

בְּאֱמֶת אֵין קֵץ לְהוֹדוֹ· נִבְעֲרָה[1]) כָּל הַנְּשָׁמָה
מַעֲמִיד עוֹלָם בְּחַסְדּוֹ· לַחְקוֹר מַה זֶּה וְלָמָּה
כִּי לְמַעַן שֵׁם כְּבוֹדוֹ· שָׁת רְקִיעוֹ עַל אֲדָמָה
כִּי בְּרוּחוֹ נֶעֱלָמִים· שָׁם יְגַלֶּה מַחֲבוּאָיו
שָׁם בְּרָקִים שָׁם רְעָמִים· שָׁם גְּשָׁמָיו שָׁם נְשִׂיאָיו:

רֹאשׁ וְתַכְלִית אֵין לְהוֹדוֹ· וַעֲלֵי כָל מַהֲלָל רָם
מַה תְּמוּנָה נַעֲרוֹךְ לוֹ· כָּל תְּמוּנוֹת הוּא יְצָרָם
וֶאֱיָלוּת[2]) שָׂם לְחֵילוֹ· כִּי לְבַדּוֹ הוּא יוֹצְרָם
עַל סְפָרִים שָׁת רְשׁוּמִים· כָּל אֲשֶׁר יָקָר בְּרוּאָיו
אַךְ סְפָרָיו הֵם חֲתוּמִים· לֹא יְבִינוּם רַק נְבִיאָיו:

מִמְּאוֹרוֹ כָּל מְאוֹרִים· יַעֲרִיצוּהוּ הֲמוֹנוֹ
כִּי בְרוּחוֹ נֶעֱלָמִים· לַעֲשׂוֹת תָּמִיד רְצוֹנוֹ
מַעְגָּלִים יְשָׁרִים· עַד מְרֻצַּת כֵּם גְּאוֹנוֹ
כֵּם פְּחָדִים הוּא וְאֵימִים· כֵּם הָכִין נִישֵּׂא לִנְשִׂיאָיו
עִם דְּמוּת אָדָם תְּמִימִים· שָׁם נְשָׁרָיו שָׁם לְבִיאָיו:

---

[1]) מלשון איש בער לא ידע (תהלים צ״ב ז׳.)
[2]) חזוק ותוקף, כמו אילותי לעזרתי חושה (תהלים כ״ב כ״א.)

Verbesserungen.

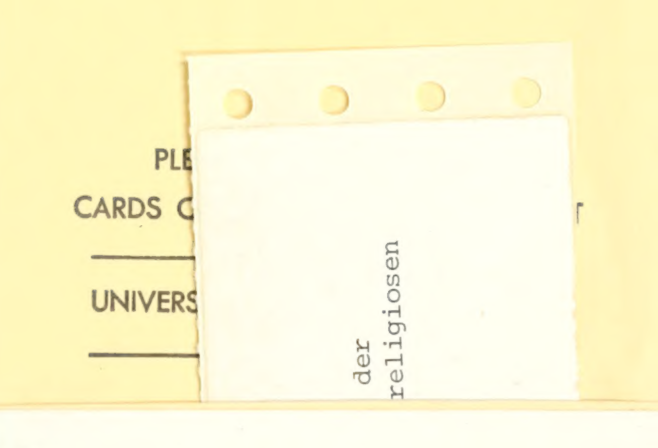
Seite 2, Zeile 20. Verfasser, lies Verfasserin.
" 4, " 20. Hymne, l. Hymnen.
" 8, " 9. Peitanim l. Peitan.
" 10, " 7. Mordecha, l. Mordechai.
" 21, " 24. die Aberglaube, l. die der Aberglaube.
" 24, " 3. v. u. als, l. wie.
" 27, " 12. v. u. nach wisse aber fehlt ein Komma.
" 36, " 7. Derachoth, l. Deraschoth.
" — " 19. רבא הושענא, l. הושענא רבא.
" 43, " 4. nach heißen fehlt ein Komma.
" 55, " 4. nach Kalir fehlt ein Komma.
" — " 7 Adre, l. Andere.
" 67, " 10. 10, 18, l. 1018.
" — " 2. v. u. freuet l. freue.
" 71, " 5. v. u. nach daß nur einziges, l. ein einziges.
" 74, am Ende. nach Idee, ist ihr zu streichen.
" 78, Zeile 2. warum, l. um die.
" 86, " 15. v. u. דוין, l. דויך.
" — " 6. v. u. als für, l. wie für.
" 87, " 5. v. u. nach zu vergeistigen fehlt ein Komma.
" 88, " 19. nach Präcision fehlt ein Komma.
" — " 1. v. u. Mercoba, l. Mercaba.
" 89, " 14. v. u. seinem, l. ihrem.
" 92, " 8. v. u. verliren, l. verlieren.
" 95, " 12. בתהתוה, l. בתחתיות.
" — " 6. v. u. vor den Worten Ben Gabirol ist Cheter Malchuth einzuschalten.
" 96, " 6. Cholit, l. Chalit.
" 100, " 18. ממעקי, l. ממעמקי.
" 105, " 6. unbeweisbare, l. unabweisbare.
" — " 10. an Gott nur sehen, l. von Gott nur sagen.
" 108, " 10. Dieser, l. Diese.
" — " 19. drückend, l. drücken.
" 109, " 10. Erkenntvermögen, l. Erkenntnißvermögen.
" 116, " 10. Crubin, l. Erubin.
" 120, " 12. v. u. 82, l. 582.
" 122, " 2. das Wort „nicht" zu streichen.
" 124, " 4. v. u. die Worte „der Ethik" sind zu streichen.
" 125, " 16. Ehrensäule, l. Ehrensäulen.
" — " 8. v. u. Cowoth, l. Chowoth.
" 126, " 17. den Syntax, l. die Syntax.
" 133, " 8. Mauerer, l. Mauren.











PJ
5023
D8

Dukes, Leopold
Zur Kenntnis der
neuhebraischen religiosen
Poesie

